ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلہ

ادارہ تحقیقات اسلامی ○ راولپنڈی

سالانہ چندہ چھ روپے

فی پرچہ ساٹھ پیسے

ماهنامه

فکر و نظر

جلد ۴ | ستمبر سنہ ۱۹۶۶ء | شمارہ: ۳

مشمولات

الرسائل القشيرية

تصوف کے اولین مصنف

امام ابوالقاسم القشیری کے تین نایاب عربی رسالے

(۱) شکایۃ اہل السنۃ

(۲) کتاب السماع

(۳) ترتیب السلوک فی طریق اللہ

اصل عربی متن اور سلیس اردو ترجمہ کے ساتھ شائع ہو گئے ہیں۔

ضخامت ۲۰۳ صفحات ○ قیمت (مجلد) دس روپے

اہل علم حضرات اور تصوف سے دلچسپی رکھنے والوں کیلئے ایک نادر پیش کش

اپنے کتب فروش سے طلب فرمائیے

یا براہ راست مندرجہ ذیل پتہ پر لکھیں:-

ناظم شعبہ اشاعت ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، لال کرتی۔ راولپنڈی

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

نظرات

پاکستان کی مملکت کا معنوی اساس اسلام ہے۔ اور پاکستان کے عوام کی زندگی کا سب سے غالب مؤثر اور فعّال نصب العینی، اخلاقی، اجتماعی بلکہ سیاسی محرک اُن کا اسلامی شعور، اسلام سے اُن کی فطری و روایتی وابستگی اور اسلام کی تعلیمات کے مطابق اُن کا اپنے آپ کو حتی الوسع ڈھالنے کا جذبہ ہے۔ اب اگر ہم پاکستان کو مستحکم کرنا چاہتے ہیں، اُس کی سالمیت ہمیں عزیز ہے، اور ہم اسے ایک خوش حال اور ترقی یافتہ ملک دیکھنا چاہتے ہیں تو ضروری ہے کہ مملکتِ پاکستان کا معنوی اساس یعنی اسلام کا تصوّر اتنا گہرا، اس قدر وسیع اور ہمہ گیر ہو کہ نہ صرف وہ ہمیں قومی وحدت عطا کرے اور مختلف علاقوں، زبانوں اور تمدنوں کی الگ الگ اکائیاں جن سے کہ پاکستان عبارت ہے، اس بڑی قومی وحدت سے ہم آہنگ ہو جائیں، بلکہ اس سے ہمیں پوری اسلامی برادری میں جو ساری دنیا میں پھیلی ہوئی ہے، ایک دقیع مقام بھی ملے اور ہم اس قابل بھی ہوں کہ بین الاقوامی اور بین الانسانی زندگی میں اپنی ایک مخصوص راہ بنا سکیں۔

اسلام ایک عقیدہ بھی ہے، احکام و مناسکِ مذہبی اور ضوابط اخلاق کا ایک مجموعہ بھی۔ اور ہیئت اجتماعی و سیاسی کے لئے مشعلِ ہدایت بھی۔ ہمیں اسلام کو ان سب صورتوں میں یہاں نافذ و کارفرما کرنا ہے، تب کہیں جا کر ہم ان مقاصد کو حاصل کر سکیں گے جن کے لئے اس برّصغیر میں یہ الگ مستقل مملکت وجود میں آئی تھی۔

آج سے چودہ سو سال پہلے اسلام جب منصۂ شہود پر آیا تھا تو اُس نے اس وقت کی دنیا کو ایک ایسا عقیدہ دیا کہ تمام مذاہب پیشیں اس پر اکٹھا ہو سکتے تھے۔ اس نے عربوں کی بکھری

ہوئی قوم کو جس کے ہر قبیلے کا اپنا الگ الگ معبود اور جس کی اپنی اپنی جگہ خود اپنی مملکت تھی، ایک ایسی سیاسی و اجتماعی ہیئت عطا کی کہ اُس نے ایک طرف تو تمام عربوں کو ایک متحد قوم بنا دیا اور دوسری طرف انہیں ایک ایسے انسانی رشتے میں پرو دیا کہ ہر قوم، ہر نسل اور ہر رنگ کے لوگ اور ہر ملک کے باشندے اس میں شریک ہو سکتے تھے۔ یہ تھا اسلام کا ملّت کا تصوّر، جو قومیّت سے ہمہ گیر انسانیت کی طرف اگلا قدم تھا۔ بلکہ عملاً وہ مترادف تھا خود انسانیت کے۔

اسلام نے تمام اہلِ مذاہب کو چند بنیادی نقاط پر جمع کرنے والا عقیدہ دیا۔ اُس نے عبادات اور احکام و مناسکِ مذہبی اور اخلاقی ضابطوں کا ایک ایسا نظام مرتب کیا، جو ہر انسان کو اعلیٰ سے اعلیٰ فضائل تک لے جا سکتا تھا۔ پھر اسلام کی بدولت ایسی ہیئتِ اجتماعی و سیاسی وجود میں آئی کہ اس نے اس وقت دنیا کے ایک بڑے حصّے کو اپنے میں شامل کر لیا، اور جو حصّہ اس سے باہر رہا، وہ بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہا۔ چنانچہ یورپ کی احیائے علوم کی تحریک بہت حد تک اسلام ہی کے ان اثرات کی رہین منت ہے۔

اسلامی تاریخ کی ابتدائی صدیوں میں یہ تھا اسلام کا "رول"۔ اور اس سے جو دور رس نتائج نکلے، وہ دنیا نے دیکھے۔ لیکن ایک زمانہ آیا کہ اسلام، جس نے اپنے ماننے والوں کو، خواہ وہ کسی نسل یا خطے کے بھی تھے، ایک متحدہ ملّت بنا دیا تھا، اور جس کی قائم کردہ ہیئت سیاسی و اجتماعی میں ہر اس شخص کے لئے جگہ تھی، جو اس میں امن سے رہنا چاہے، خواہ وہ کسی عقیدے، مذہب اور مسلک کا ہو، خود مسلمانوں کے لئے باعث تفریق بن گیا۔ اور وہ اسلام کے نام سے اور اسلام کی مختلف تعبیرات کی بنا پر آپس میں ایک دوسرے کا گلا کاٹنے لگے۔ خود اہلِ سنت کے ہاں فقہی اختلافات نے منافرت کی جو شکل اختیار کی اور احناف و شوافع ایک دوسرے سے جس طرح دشمنی کرنے لگے، اس کی تفصیلات کتابوں میں ملتی ہیں، پھر سنیوں اور شیعوں کا نزاع تو مشہور رہے ہی۔ اور اس سے مسلمان سلطنتیں جس سرعت سے زوال کے گڑھے میں گریں اور ان کا شیرازہ پارہ پارہ ہوا، اس کی داستان تو بڑی ہی دردناک اور عبرت خیز ہے۔

اس برصغیر میں مغلیہ دور میں اس نزاع نے غیر مسلم طاقتوں کو غالب آنے کے لئے جس طرح

راہ ہموار کی، تاریخ کا ہر طالب علم اس سے واقف ہے۔ بغداد، ہلاکو خاں تاتاری کے ہاتھوں جو تباہ و برباد ہوا، اس میں ایک حصہ ہمارے اس نزاع کا بھی تھا۔ پھر سنی عثمانی ترکوں اور شیعہ صفوی ایرانیوں نے باہم لڑ کر مشرق وسطیٰ کو اتنا کمزور کر دیا کہ جب مغربی قومیں اِدھر بڑھیں تو ان کے لئے پوری اسلامی دنیا ایک لقمہ تر تھی۔

ہم پاکستانیوں کو اپنی اس تاریخ سے سبق لینا چاہیئے۔ بے شک اسلام کے عقائد، اس کا عبادات و مناسک اور اخلاقیات کا نظام اور اس کی اجتماعی و سیاسی ہیئت کے نظریات بہترین ہیں، اور پوری دنیا ان سے بہتر کوئی چیز پیش نہیں کر سکتی۔ لیکن ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اگر ان سے پاکستان کے عوام میں اتحاد و اتفاق کے بجائے باہمی بے اعتمادی و نفرت پیدا ہوتی ہے۔ ہم ملک کی تعمیر و ترقی کے کاموں میں حصہ لینے کے بجائے فضول بحثوں میں دن رات الجھے رہتے ہیں۔ ہماری ساری قوت لاحاصل باتوں میں صرف ہوتی ہے اور اسلام کا نام لے لے کر وہ سب کچھ کہا جاتا اور کیا جاتا ہے، جس سے کہ اتنے شاندار عروج کے بعد مسلمانوں کو زوال کا منہ دیکھنا پڑا، اور اُن کی وحدت ایک ہزار ایک متحارب گروہوں میں بٹ کر رہ گئی، تو ان حالات میں پاکستان کا کیا بنے گا، اور ہم کس طرح اپنا وجود اور ملک کی سالمیت کو برقرار رکھ سکیں گے۔

ایک ہفتہ دینی رسالے "المنبر" لائل پور نے پچھلے دنوں لکھا تھا "... جتنے بھی فرقے اس ملک میں مذہب کے نام پر پائے جاتے ہیں، ان سب میں انتشار بدرجہ غایت موجود ہی نہیں، روز افزوں ہے۔ اور حسد و بغض، غیر صحت مندانہ مسابقت، نفع قلیل کی خاطر نقصانِ عظیم کو برداشت کرنے کا طرزِ عمل جاری و ساری ہے..." یہ تو ملک میں اس وقت مذہبی فرقہ وارانہ فضا کی جو افسوس ناک کیفیت ہے، اس کی طرف محض ایک معمولی سا اشارہ ہے۔ باقی مختلف مذہبی فرقوں کی مخصوص دینی درس گاہوں، اُن کے رسالوں، اُن کی مطبوعات اور پھر اُن کے علماء کے وعظوں، اُن کے آئمہ اور خطیبوں کے خطبوں اور اُن کے مقرروں کی تقریروں میں جو کچھ پڑھا پڑھایا، لکھا اور کہا جا رہا ہے، یہ کہتے ذرا ڈر لگتا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اگر ان سرگرمیوں کو کسی ضابطے یا قاعدے کے ماتحت لانے کی جلد کوشش

نہ ہوئی تو جہاں خارج سے زبردست سے زبردست جارحیت ہمارا کچھ نہیں بگاڑ سکی وہاں یہ داخلی انتشار انگیز، مفسدہ پرداز اور باہم لڑانے والی قوم کی تعمیر و ترقی کے بجائے اسے تخریبی خطوط پر ڈالنے کی کارروائیاں پاکستان کو کبھی مضبوط و متحد ہونے نہیں دیں گی۔ اور اگر ان سرگرمیوں کو اسی طرح بے عنان چھوڑ دیا گیا اور منبر و مسجد اور دینی اداروں سے یہی کام لیا جاتا رہا جو اِلاّ ماشاء اللہ آج کل لیا جا رہا ہے تو ہم خواہ کتنے بھی کارخانے لگالیں، ہمارے ہاں تعلیم کتنی بھی عام ہو جائے، اور حکومت کی عوام کو متحد و ہم آہنگ (INTEGRATION) کی کتنی بھی کوششیں ہوں، ان کے نتائج حسب دل خواہ کبھی نہیں نکلیں گے۔ اور مذہبی فرقہ پرستی اور مذہب کے نام سے مفید و تعمیری کاموں کی جگہ مُضر اور بے کار چیزوں کی طرف عوام کی توجہ مبذول کرانے کی مہم برابر جاری رہے گی۔ اور اگر اس وقت اس کا سدّباب نہ ہوا، تو یہ فتنہ بہت بڑھ جائے گا اور پاکستان کی سالمیّت کے لئے خطرہ ثابت ہوگا۔

جب اسلام ایک زندہ فعّال مثبت اور اثر آفریں نظام تھا، تو کیا مسجد و منبر اور کیا دینی تعلیم کے ادارے۔ ان سب کی حیثیت نجی جائدادوں کی نہ تھی، جیسے کہ آج کل پاکستان میں ہے۔ اب اگر اسلام محض کلمہ تشہد، نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ کا نام نہیں ہے، وہ ایک مخصوص نظامِ سیاست و اجتماع بھی چاہتا ہے، تو یہ کہاں کی عقل مندی ہے کہ وہ سرچشمے جن سے کہ ملّی زندگی کی تمام تر تعمیری، اصلاحی اور نصب العینی قوت پھوٹتی ہے، وہ ملّت کی مجموعی نگرانی میں اور اس کے زیر انتظام نہ ہوں، بلکہ وہ چند مخصوص لوگوں کی ذاتی جاگیریں بن کر رہ جائیں اور وہ اُن کا اس طرح استحصال کریں کہ اس سے ملّت کو نقصان پہنچے، اس کی صلاحیتیں ضائع ہوں، اس میں تفرقہ فروغ پائے۔ ایک منبر دوسرے منبر سے ٹکرائے، ایک مسجد میں دوسری مسجد کے خلاف اکھاڑہ قائم ہو۔ اور ہر فرقہ، بلکہ اُس فرقے کا ہر گروہ، یہاں تک کہ ہر گروہ کا ہر ہر فرد دوسرے کے خلاف مضامین لکھے، رسائل شائع اور کتابیں تصنیف کرے۔ یہ اسلام کے کام نہیں، بلکہ اسلام کے نام سے اسلام کے اصل مقاصد کو نقصان پہنچاتا ہے۔

شائد پاکستان واحد اسلامی ملک ہے، جہاں مسجد و منبر، مسندِ وعظ و ارشاد، دینی اداروں اور مذہبی درس گاہوں کو یوں غلط استعمال کرنے کی اس طرح کی کھلی چھٹی ہے۔ اس

زمانے میں جبکہ پوری قوم کی تمام کی تمام قوت کو ملک کی مادی و معنوی ترقی کے کاموں میں وقف کرنے کی اشد ضرورت ہے۔ قوم کی اتنی خلوص وللہیت سے بھرپور اور فعّال قوت کا اس طرح ضائع ہونا، نہ صرف ضائع ہونا، بلکہ اس کا ملک و قوم کے حقیقی مفادات کے خلاف استعمال ہونا کتنا بڑا نقصان ہے۔

اسلامی ممالک میں ترکی پہلا ملک ہے، جس نے اپنے ہاں کے اس طرح کے مذہبی طبقوں کی بے اعتدالیوں سے تنگ آکر مسجد و منبر، مسند وعظ و ارشاد اور دینی تعلیم کو بالکل انتظامیہ کی تحویل میں دے دیا، اور اس طرح ترکوں کی مذہبی زندگی کلیتہً انتظامیہ کے ایک شعبے کے تحت آگئی یہ اقدام دراصل اتاترک کی افراط تھی مذہبی طبقوں کی تفریط کے جواب میں۔ لیکن اکثر عربی ملکوں نے اس افراط و تفریط سے بچ کر ان امور میں اعتدال کی راہ اختیار کرنے کی کوشش کی ہے، وہاں نہ تو مذہب اور مذہبی سرگرمیوں کو سرتاسر انتظامیہ کا ایک شعبہ بنا دیا گیا ہے اور نہ انہیں اس طرح بے عنان چھوڑ دیا گیا ہے کہ ان سے ملک و قوم کو فائدے کے بجائے الٹا نقصان پہنچے۔ مثال کے طور پر مصر کی ہر مسجد وہاں کی وزارتِ اوقاف کے زیر انتظام ہے، اور اس میں امام، خطیب اور مؤذن کا تقرّر وہی وزارت کرتی ہے۔ مصر میں کوئی شخص یہ سوچ ہی نہیں سکتا کہ وہ از خود ایک مسجد بنالے، وہ اس مسجد میں جو چاہے پڑھائے، اور اس کے منبر سے جو جی میں آئے، وعظ کرے اور پھر یہ مسجد اس کی جائداد بن جائے کہ اس کے بعد وراثت میں اس کے خاندان کو ملے۔

اور جہاں تک مذہبی تعلیم کا تعلق ہے، ہر شخص آزاد ہے کہ جس مذہب کی وہ چاہے تعلیم حاصل کرے، اور ذاتی طور پر اُس کی تعلیم دے، لیکن یہ کہ کوئی شخص یا چند اشخاص ایک مجلس بناکر اس کے زیر اہتمام اپنا دارالعلوم کھول لیں۔ یہ وہاں کسی کے وہم وگمان میں نہیں آسکتا۔ جامعہ ازہر ایک دینی درس گاہ ہے، جس کی مختلف شہروں میں شاخیں ہیں۔ باقاعدہ مذہبی تعلیم حاصل کرنے کے لئے اس میں داخلہ لیا جاسکتا ہے۔ باقی یہ ضروری نہیں کہ آدمی وہی اعتقادات رکھے، جو مثلاً ازہر کے شیوخ کے ہیں۔ اس لحاظ سے وہاں پوری فکری آزادی ہے۔ البتہ دینی درس گاہوں کا اپنا ایک مقررہ نظام ہے، اور بالواسطہ حکومت اس پر نظر رکھتی ہے۔

مساجد اور دینی معاہد کا دوسرے اسلامی ملکوں میں بھی یہی انتظام ہے۔ اور ان ملکوں کی وقاف کی وزارتیں اُن کی نگران اور منتظم ہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وزارتِ اوقاف کے ذریعہ ان ملکوں کی انتظامیہ مساجد اور معاہد دینیہ پر اس طرح مسلط ہے، جیسے کہ یہ کوئی حکومت کا شعبہ ہوں۔ لیکن یہ بھی نہیں ہوتا، جیسے کہ ہمارے ہاں آج کل ہو رہا ہے کہ مسجدیں مختلف فرقوں میں بٹی ہوئی ہیں۔ اور ہر روز درس میں اور ہر جمعہ کو خطبے میں دوسرے فرقوں کے خلاف آگ برسائی جا رہی ہے۔ بڑی مسجدوں کے خطیب اکثر ازہر کے فارغ التحصیل علماء ہوتے ہیں۔ اور عام طور سے جمعہ کے دن اُن مسجدوں میں زیادہ بھیڑ ہوتی ہے، جہاں کا خطیب زیادہ اچھا بولنے والا ہو، اور جہاں نمازِ جمعہ سے قبل قرات کرنے والے قاری اچھا قرآن پڑھنے والے ہوں لیعنی آئمہ اور خطباء فرداً فرداً آزاد بھی ہیں، اور مجموعی طور پر ملک و قوم کی عمومی پالیسیوں کا بھی اپنے خطبوں میں خیال رکھتے ہیں۔

مصر میں واعظ بھی ہیں، جو گاؤں گاؤں جا کر مذہبی تقریریں کرتے ہیں، لیکن یہ بھی سب وزارت اوقاف کے تابع ہیں۔ چنانچہ کسی اسلامی ملک میں اس طرح کے دینی اجتماعات کا رواج نہیں جہاں کسی ایک فرقے کے علماء اور واعظ جمع ہوں اور اپنے مخالف فرقوں سب و شتم کی شعلہ افشانیاں کریں۔

پاکستان کو اپنے دفاع کے سلسلے میں جن مہیب خطرات کا سامنا ہے۔ نیز اسے جس داخلی اتحاد اور قومی یگانگت اور ہم آہنگی کی اس وقت شدید ضرورت ہے۔ اور پھر اپنے معاشی وسائل کو ترقی دینے، اور صنعتی انقلاب در آنے سے اس میں بسرعت معاشرتی تبدیلیاں ہو رہی ہیں، اور جن کے پیش نظر سے ایک نئے سماج کی تشکیل کرنا ہے، ان سب سنگین حالات اور پیچیدہ مسائل کی موجودگی میں موجودہ نام نہاد مذہبی سرگرمیوں کی جو ہماری قومی زندگی کو سب سے زیادہ متاثر کرتی ہیں، یہ طوائف الملوکی، یہ انارکی اور یہ انتشار انگیزی کب تک برداشت کی جا سکتی ہے؟

قرآن کا تصوّرِ انسان

● ——— انیس احمد استاد شعبہ اسلامی تاریخ کراچی یونیورسٹی

دورِ جدید کے ایک نامور مفکر نے آج کی دنیا کا جائزہ لے کر بہت خوب کہا تھا کہ "ہم نے فضاؤں میں پرندوں کی طرح اُڑنا اور سمندروں میں مچھلیوں کی طرح تیرنا تو سیکھ لیا لیکن زمین پر اچھے انسانوں کی طرح رہنا نہ سیکھ سکے۔"

آج کے انسان کا سب سے بنیادی مسئلہ یہی ہے کہ ذرائع و وسائل کی دنیا میں تو اس نے محیر العقول ترقی کرلی ہے، لیکن فکر و اخلاق کے میدان میں زندگی کی شاہراہ اس کے سامنے صاف اور واضح صورت میں آج بھی موجود نہیں ہے۔ اس کی فکر پراگندہ اور سماجی تعلقات نت نئی الجھنوں اور پیچیدگیوں کا شکار ہیں۔ اس کی روح مضطرب ہے اور وہ ایک بہتر دنیا کی تلاش میں سرگرداں ہے، وہ اپنی عقل کو رہنما بنائے نئے نئے سوالات کے حل تلاش کرنے اور بگاڑ کی اصل تک پہنچنے میں لگا ہوا ہے۔ ان حالات میں غور و فکر کا ایک یہ سوال بھی ہو سکتا ہے کہ آج کی دنیا کے سامنے انسان کا جو تصور ہے کہیں وہی خام نہ ہو۔ ظاہر ہے ایک غلط تصورِ انسان پر تہذیب و تمدن کی جو بھی عمارت تعمیر ہوگی، وہ کتنی ہی فلک بوس کیوں نہ ہو، اس کی بنیاد کی خامی اسے متاثر و مجروح کرے گی۔

زیرِ نظر مقالے میں قرآن کے تصورِ انسان کو پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے تاکہ اس تصورِ انسان کے آئینہ میں دورِ جدید کے انسان کے ان مسائل کو سلجھانے کی کوشش کی جا سکے جو اس کو پریشان و سرگرداں کئے ہوئے ہیں۔

قرآن وہ واحد کتاب ہے، جس کا خطاب انسان اور انسانیت سے ہے اور جسے نازل کرنے والا کوئی گوشت پوست اور محدود عقل کا انسان نہیں ہے بلکہ ایک "عقلِ کل" ایک "قادرِ مطلق" اور ایک "علیم و خبیر" ہستی ہے۔

یہ صحیفۂ الٰہی جس ہستی کو مخاطب کرتا اور اس کی ہر آیت اور ہر نشانی جس ذی روح کو مخاطب کرتی ہے اور اس کے ضوابط و حدود جس مقصد کو سامنے رکھ کر مقرر کیے گئے ہیں، وہ صرف انسان اور انسانیت ہے۔ چنانچہ قرآن پاک نے کسی موقع پر بھی فرد کو اپنا مخاطب نہیں قرار دیا بلکہ ہمیشہ "انسان" "انسانیت" اور "گروہ ابنِ آدم" کو اپنا مخاطب گردانا ہے۔

قرآن عہد حاضر کی وہ اوّلین کتاب ہے۔ جس نے انسان کے بارے میں ایک واضح اور متعین نقطۂ نظر پیش کیا ہے جس نے ان مابعد الطبعیاتی مسائل پر حتمی اور قطعی فیصلے کئے ہیں۔ جو مدت ہائے دراز سے فکرِ انسانی میں ایک خلجان برپا کئے ہوئے تھے اور مابعد الطبعیاتی مسائل پر ایسے حتمی فیصلے وہ ذات ہی کر سکتی تھی، جو زمان و مکان کی خالق ہو۔ چنانچہ قرآن پاک نے سب سے پہلے انسان کی اصل اور حقیقت پر روشنی ڈالی ہے اور پھر دنیا میں انسان کی حیثیت، کائنات میں اس کے مقام اور مقصد اور ان اختیارات و فرائض کو متعین فرمایا ہے جو انسان کو عطا کئے گئے ہیں۔

انسان کی حقیقت و ماہیت کیا ہے؟ - یہ سوال ایک مدت سے مفکرین کا موضوع بنا رہا ہے۔ دورِ جدید کے مفکرین مثلاً ڈارون، ٹی ایچ ہکسلے، ہنری برگساں اور لائیڈ مارگن وغیرہ نے تصورِ ارتقا کی مدد سے انسان کی حقیقت کا سراغ لگانے کی کوشش کی اور بعد از تلاش بسیار یہ کہہ سکے کہ انسان ایک ترقی یافتہ حیوان ہے۔ جو تجرباتی ٹھوکروں طبعیاتی انقلابوں، نباتاتی تبدیلیوں اور بعض حادثوں کے سبب وجود میں آیا ہے - جس انسان کے آباء و اجداد چوپائے، اُچھلنے کودنے والے جانور اور درندے ہوں، وہ اپنے ماضی سے کیا رہنمائی حاصل کر سکتا ہے اور اس سے انسانیت کی کیا توقع کی جا سکتی ہے۔ قرآن نے اس کے مقابلے میں انسان کے ایک مستقل اور آزاد وجود کا تصور پیش کیا ہے - وہ انسان کو ایک حادثہ کی پیداوار نہیں قرار دیتا، بلکہ ایک سوچے سمجھے منصوبے اور ایک مقدر عمل کا نتیجہ قرار دیتا ہے چنانچہ:-

"جب تیرے پروردگار نے فرشتوں سے کہا کہ میں ایک آدمی سڑی ہوئی کیچڑ سے خمیر کی ہوئی کھن کھن ہونے والی مٹی سے پیدا کرنے والا ہوں ......" (۱۵ - ۲۸)

"کیا ہم نے تمہیں ذلیل پانی سے پیدا نہیں کیا - پھر ہم نے اس کو ایک محفوظ قرار گاہ میں رکھا ایک مقررہ وقت تک، پھر ہم نے اندازہ ٹھہرایا - سو ہم کیا اچھا اندازہ کرنے والے ہیں۔" (۷۷ - ۲۰)

"جب تمہارے رب نے فرشتوں سے کہا تھا کہ میں زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہوں۔" (البقرہ - ۳۰)

ان آیاتِ قرآنی سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ (۱) تخلیقِ انساں ایک حادثاتی امر نہیں ہے۔
۲ : تخلیقِ انساں ایک سوچے سمجھے منصوبے کے تحت ہوئی ہے (۲ - ۳)
۳ : انسان ایک مستقل اور آزاد وجود کا مالک ہے۔ یہ کسی ارتقائی عمل کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ ابتدا ہی سے انسان کی شکل میں بنایا گیا ہے۔ چنانچہ ارشادِ ربانی ہے :" ہم نے تمہاری تخلیق کی ابتدا کی۔ پھر تمہاری صورت بنائی۔ پھر فرشتوں سے کہا آدم کو سجدہ کرو۔" (اعراف - ۱۱)

" تصوّر کرو اس وقت کا جب تمہارے رب نے فرشتوں سے کہا کہ میں ایک بشر مٹی سے پیدا کرنے والا ہوں۔ پھر جب اسے پوری طرح تیار کر لوں اور اس کے اندر اپنی روح پھونک دوں تو تم سب اس کے آگے سجدہ میں گر جانا۔" (ص - رکوع ۵)

انسانی جسم میں روح کا پھونکا جانا یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ محض ایک مادی وجود نہیں ہے۔ اس کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ پھر یہ کہ روزِ اوّل سے انسان کا ایک آزاد وجود ہے۔ وہ نہ تو محض حیوانِ ناطق ہے اور نہ ہی کوئی متمدن جانور، بلکہ ابتدا ہی سے ایک آزاد مخلوق کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس نے عقل و شعور نباتاتی نشو و ارتقار سے اکتساب نہیں کی ہے بلکہ روزِ اوّل سے ہی اسے عقل و شعور اور ارادہ کی قوت سے نوازا گیا ہے جس کے ساتھ ہی اس پر بعض اخلاقی ذمہ داریاں بھی عائد کی گئی ہیں۔

انسان کے وجود کے بارے میں ایک مثبت اور واضح تصوّر دینے کے بعد قرآن دنیا میں انسان کی حیثیت پر روشنی ڈالتا ہے۔ چنانچہ تخلیقِ آدم سے قبل اللہ تعالیٰ فرشتوں کے سامنے اپنے ارادہ کا اظہار ان الفاظ میں فرماتا ہے :-

"واذ قال ربك للملٰـئكة انی جاعل فی الارض خلیفة" (البقرہ - ۳۰)

(ترجمہ) جب تمہارے رب نے فرشتوں سے کہا تھا کہ میں زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہوں۔"

گویا دنیا میں اللہ کے اس خلیفہ کی حیثیت کسی ادنیٰ مخلوق یا کائنات کے ایک ناقابلِ التفات جزو کی نہ تھی بلکہ اسے کائنات کے مرکز و محور ہونے کا شرف حاصل تھا۔ وہ کائنات کے کسی تغیّر و تبدّل سے وجود میں نہیں آیا بلکہ کُل کائنات کو اس کے لئے پیدا کیا گیا۔ چنانچہ تخلیقِ آدم کے وقت فرشتوں کا حضرت آدمؑ کو سجدہ کرنا گویا علاماتی حیثیت سے پوری انسانیت کو سجدہ کرنا تھا۔ قرآن انسان کی مرکزیت اور بلندی کو ان الفاظ میں تسلیم کرتا ہے :-

" وسخر لکم اللیل والنہار والشمس والقمر والنجوم " اس نے تمہاری بھلائی کے لئے رات اور دن کو اور سورج اور چاند کو مسخر کر رکھا ہے اور سب تارے بھی اس کے حکم سے مسخر ہیں ۔۔۔۔ وہی جس نے تمہارے لئے سمندر کو مسخر کر رکھا ہے تاکہ تم اس سے تر و تازہ گوشت لے کر کھاؤ۔ اس سے زینت کی وہ چیزیں نکالو جنہیں تم پہنا کرتے ہو۔ تم دیکھتے ہو کہ کشتی سمندر کا سینہ چیرتی ہوئی چلتی ہے۔ یہ سب کچھ اسی لئے ہے کہ تم اپنے رب کا فضل تلاش کرو اور اس کے شکر گزار ہو "

یہاں پر قرآن نے بنیادی طور پر اس نظریہ کا ابطال کیا ہے کہ انسان اس کائنات کا ایک 'ساختہ' ہے۔ اس کے برعکس قرآن ایک مثبت تصور پیش کرتا ہے کہ انسان کو کائنات میں مرکزی حیثیت حاصل ہے اور کائنات کی ہر شے اس کے لئے مسخر یعنی 'معاون' کر دی گئی ہے۔ تمام قوانینِ فطرت کو اس امداد کی بنیاد پر بنایا گیا ہے۔ انسانی فکر کا جائزہ لیجئے تو معلوم ہوگا کہ ہمارے 'عظمتِ آدم' اور تفوقِ انسانیت کے تصورات انسان کو وہ بلندی اور اہمیت دینے میں ناکام ہو چکے ہیں جو قرآن مجید نے اس کو عطا کیا ہے۔

(۲)

انسان کی اس عظمت اور بلندی کا مقصد کیا ہے۔ یہ وہ بنیادی سوال ہے جسے قرآن نے اس طرح پیش کیا ہے کہ یہ تمام عظمت و بلندی صرف اس لئے ہے کہ انسان شکر گزار بنے ، اس کے مقابلے میں انسان کی روش یہ رہی ہے کہ اس اہمیت اور بلندی نے اسے اپنے بارے میں سخت غلط فہمیوں میں مبتلا کر دیا۔ اس نے جب قوانینِ فطرت کو اپنے ساتھ تعاون کرتے اور فطرت کی عظیم قوتوں کو اپنے سامنے سجدہ ریز ہوتے دیکھا، تو یکایک اپنے اندر الوہیت کی صفات محسوس کرنے لگا۔ قرآن اس روش کو ناشکر گزاری سے تعبیر کرتا ہے۔ انسان کے اس طرزِ عمل کو قرآن میں مختلف مقامات پہ بیان کیا گیا ہے، ملاحظہ ہو بنی اسرائیل - ۱۱ ، ۱۰ ابراہیم - ۳۴ ، بنی اسرائیل ۶۷ - ۲ ، السجدہ - ۹ ، ۴۹ الشوریٰ - ۴۸ ، ۱۰ اعراف ۱۹ ، عبس ۱۷ ، فجر ۱۵ ، بلد - ۱ ، عادیات ۶ ، حج ۶۶ ، روم ۳۳ ، سجدہ ۷ ، زمر ۸ ، ۱۰ اعراف ۱۹ ، روم ۲۶ ، السجدہ ۴۹ -

قرآن نہ تو انسان کو حقیر و ذلیل کر کے پیش کرتا ہے اور نہ اسے اپنی الوہیت کے دھوکے میں

مبتلا ہونے دیتا ہے۔ وہ پہلے انسان کو اس کی حقیقت کا احساس ان الفاظ میں دلاتا ہے کہ:۔

"بے شک انسان پر زمانے میں ایک ایسا وقت بھی گزر چکا ہے کہ وہ کوئی چیز قابلِ تذکرہ نہ تھا" (الدھر۔۱)

اور پھر انسان کو ایک منصبِ عظیم یعنی "خلافت فی الارض" پر فائز کرتا ہے۔ گویا قرآن انسان کو اوّل ان غلط اور خود ساختہ بلندیوں سے آتار کر اس کی حقیقت اس پر آشکار کرتا ہے اور اس کے بعد دوبارہ انسان کو حقیقی بلندیوں کی طرف لے جاتا ہے۔ یہاں ارتقاء کی سمت کم تر سے بلند تر کی طرف ہے۔ یہی تصورِ ارتقاء انسان کو کسی احساسِ کم تری میں مبتلا کرے بغیر عظمتِ آدم کا صحیح تصور دیتا ہے۔

اِنسان کو مرکزِ کائنات بنانے کے بعد ضروری تھا کہ انسان کو حق و باطل میں تمیز کرنے اور فیصلہ کرنے کا حکم بھی دیا جائے۔ یہ حکم کسی تجربہ کی صورت یا کسی مسلسل عمل کے نتیجہ میں ظاہر نہیں ہوا۔ بلکہ تخلیقِ آدم کے ساتھ ہی انسان کو دے دیا گیا۔ چنانچہ سورۂ بقرہ میں ارشاد ہوتا ہے "وعلم آدم الاسماء کلھا" یعنی اس کے بعد اللہ نے آدم کو تمام چیزوں کے نام سکھلا دیئے۔ یہ وہ خصوصیت تھی جو انسان کو فرشتوں پر فوقیت عطا کرتی ہے اور یہی علم کی صفت انسان کو دیگر تمام مخلوقات سے ممتاز کرتی ہے۔ لیکن انسان کو صرف علم دینا کافی نہ تھا۔ علم محض کبھی بھی عمل کا بدل نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ عمل کی اصلاح کے لئے قرآن نے انسان کو ایک طرف تو ارادہ اور اختیار کی صلاحیت دی اور دوسری طرف اس ارادہ و اختیار کو استعمال کرنے کے لئے بعض محرکات بھی فراہم کر دیئے تاکہ ارادہ و اختیار صحیح سمت میں حرکت کر سکیں چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

"۔۔۔۔۔۔مگر (اللہ کی حیثیت یہ نہ تھی کہ وہ لوگوں کو جبراً اختلاف سے روکے اس وجہ سے) انہوں نے باہم اختلاف کیا۔ پھر کوئی ایمان لایا اور کسی نے کفر کی راہ اختیار کی۔ ہاں اللہ چاہتا تو وہ ہرگز نہ لڑتے مگر اللہ جو چاہتا ہے کرتا ہے" (البقرہ۔ ۲۵۳)

"یہ مشرک لوگ ضرور کہیں گے کہ اگر اللہ چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے۔ نہ ہمارے باپ دادا۔ بے شک اگر اللہ چاہتا تو تم سب کو ہدایت دے دیتا۔۔۔۔۔" (انعام۔ ۱۴۸)

" اور لوگوں کو جب ان کے پاس ہدایت آ چکی، کوئی چیز اس بات سے کہ وہ ایمان لائیں، اور اپنے پروردگار سے معافی مانگیں روکنے والی نہیں ہے۔۔۔۔۔۔" (الکہف ۱۸ - ۵۵)

"اسی طرح ہم نے اس کو (نیکی اور بدی کی) راہیں دکھلا دیں" (۹۰ - ۱۰)

گویا اللہ تعالیٰ نے یہ پسند نہیں فرمایا کہ انسان کو بھی فرشتوں کی طرح 'ھدایت یافتہ' بنا دے یعنی وہ بُرائی پہ قادر ہی نہ ہو بلکہ اس نے انسان کو یہ اختیار دیا کہ وہ اگر چاہے تو بُرائی سے اجتناب کرے اور اگر چاہے تو اسے اختیار کرے۔ اسی علت کے سبب حیات بعد الموت میں جواب دہی کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ قرآن انسان کو علم، عقل، ارادہ و اختیار سے آراستہ کرنے کے بعد اور یہ یاد دہانی کرانے کے بعد کہ وہ درحقیقت ایک ذمہ دار اور ذی شعور مخلوق ہے، جسے ان فرائض و ذمہ داریوں کو ادا کرنا ہے جو اس کے خالق نے اس پر عائد کی ہیں، عمل کے لئے خود مختار چھوڑ دیتا ہے۔ وہ کوئی پابندی ایسی نہیں لگاتا کہ انسان کسی ایک راستہ پر چلنے پر مجبور ہو۔ ارشاد ربانی ہے:-

" جو صاف صاف ہدایت تمہارے پاس آ چکی ہیں اگر اُن کو پا لینے کے بعد بھی تم نے لغزش کھائی تو خوب جان رکھو کہ اللہ سب پر غالب اور حکیم و دانا ہے۔ کیا اب وہ اس کے منتظر ہیں کہ اللہ بادلوں کا چتر لگائے فرشتوں کے پرے ساتھ لئے خود سامنے آموجود ہو اور فیصلہ کر ہی ڈالا جائے۔ آخر کار سارے معاملات پیش تو اللہ کے حضور میں ہونے والے ہیں " (۲ - ۲۰۹ - ۲۱۰)

گویا قرآن انسان سے اس بات کا متمنی ہے کہ وہ دلیل کھل کر سامنے آجانے کے بعد بلا جھجک اپنی قوت اختیار کا استعمال کرتے ہوئے اپنے لئے سواء السبیل کا انتخاب کرے گا۔ وہ ایمان کی قدر و قیمت اسی میں سمجھتا ہے کہ بدی پر اختیار ہونے کے باوجود انسان بدی کا ارتکاب نہ کرے اور نیکی کو اختیار کرلے۔ لیکن چونکہ انسان کو محدود صلاحیتیں دی گئی ہیں، اس لئے قرآن انسان کو بغیر کسی پاسبان عقل کے چھوڑ دینے کا قائل نہیں ہے۔ انسان کبھی اپنے داخل کا کلی طور پر انکار نہیں کرسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا نقطۂ نظر کسی معاملے پر بھی مکمل خارجی نہیں ہوسکتا اور یہی وجہ ہے کہ انسان ہمیشہ کسی بیرونی ہدایت اور بیرونی ذریعہ علم کا حاجت مند رہا ہے۔ قرآن اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ کے عنایت کردہ نظامِ زندگی کو بطور ایک حل کے پیش کرتا ہے۔ یہ تصورِ حیات ایک ایسی ہستی کا ترتیب دیا ہوا ہے، جو علیم و خبیر اور بصیر ہے۔ ہر قسم کی غرض اور خطا سے پاک ہے۔ اس لئے یہی ضابطہ حیات ایک معروضی (OBJECTIVE) معیار پہ پورا اُتر سکتا ہے۔

(۳)

قرآن پاک انسان کی حقیقت کائنات میں اس کے مقام اور مقصد سے بحث کرتے وقت،

کی دنیاوی زندگی کو ایک ایسے تجرباتی احساس سے تعبیر کرتا ہے جس کی کوئی دائمی حیثیت نہیں ہے۔ جو محض حقیقت کا ایک سایہ اور پرتو ہے۔ چنانچہ قرآن دنیاوی زندگی کی بے ثباتی اور آخرت کی حقیقی اور ابدی زندگی کا انتہائی واضح نقشہ کھینچنے کے بعد منکرینِ آخرت سے پوچھے جانے والے ایک سوال کا تذکرہ ان الفاظ میں کرتا ہے:- "اس وقت اس کا رب اس سے پوچھے گا کہ کیا یہ حقیقت نہیں ہے۔ یہ کہیں گے ہاں اے ہمارے رب یہ حقیقت ہی ہے ....(انعام ۲۴-۳۴)

قرآن کریم کی رو سے یہ دنیا انسان کا مستقل اور دائمی مسکن نہیں بلکہ ابدی زندگی کی تمہید ہے۔ اور اس کی حیثیت ایک مختصر اور متعین مدت کے لئے ترتیب دی ہوئی امتحان گاہ کی سی ہے۔ اس چیز کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں بیان فرمایا ہے کہ الدنیا مزرع الآخرۃ دنیا آخرت کے لئے کھیتی کی حیثیت رکھتی ہے یعنی جو کچھ یہاں بوؤ گے وہاں کاٹو گے۔ قرآن انسان کو مشاہدہ محض کی دنیا سے نکال کر مشاہدہ حق کی طرف لے جانا چاہتا ہے۔ چنانچہ بار بار انسان کو یہ دعوت دی جاتی ہے کہ وہ آیاتِ الٰہی میں غور کرے اور پس پردہ جو حکمت کارفرما ہے، اُس کا احساس و مشاہدہ کرے۔

(۴)

قرآن ہمیں جو تصورِ انسان دیتا ہے، وہ نہ تو معصوم کہا جا سکتا ہے اور نہ پیدائشی طور پر گنہگار ہی، بلکہ ہم اسے ایک بااختیار انسان کا تصور کہہ سکتے ہیں۔ کچھ مذاہب نے یہ تصور پیش کیا کہ انسان پیدائشی طور پر گناہ گار ہے۔ قرآن اس تصور کی تردید تخلیقِ آدم کے واقعہ سے کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے:- "اس وقت آدم نے اپنے رب سے چند کلمات سیکھ کر توبہ کی جس کو اس کے رب نے قبول کر لیا کیونکہ وہ بڑا رحم کرنے والا ہے۔ ہم نے کہا کہ تم سب یہاں سے اُتر جاؤ۔ پھر جو میری طرف سے کوئی ہدایت تمہارے پاس پہنچے تو جو لوگ میری اس ہدایت کی پیروی کریں گے، اُن کے لئے کسی خوف اور رنج کا موقع نہ ہوگا۔ (۲-۳۷-۳۸)

قرآن واضح طور پر تردید کرتا ہے کہ آدم کو کسی گناہ کی پاداش میں دنیا میں بھیجا گیا۔ اس موقع پر قرآن کی دوسری سورت کی اس آیت کا مفہوم ذہن میں رکھا جائے جس میں اللہ تعالےٰ تخلیقِ آدم کے ارادہ کا اظہار فرشتوں کے سامنے فرماتا ہے تو یہ نہیں کہا جاتا کہ میں جنت میں رکھنے کے لئے ایک انسان بنا رہا ہوں بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ "میں اپنا خلیفہ بنانے والا ہوں"۔ اوّل الذکر

آیت میں واضح طور پر حضرت آدم کی توبہ کی قبولیت کے اعلان کے بعد انسان کے "اولین گناہ" کا تصور باقی نہیں رہتا۔ قرآن اس بات کی بھی تردید کرتا ہے کہ حضرت آدم کو ترغیب میں حضرت حوا کا حصہ تھا بلکہ وہ ان مرد اور عورت دونوں کو مساوی طور پر نفس کے بہکانے میں آجانے والا قرار دے کر دونوں کی معافی کا اعلان کرتا ہے اور ان کی بھول کو حرف غلط کی طرح مٹا کر انہیں پاک وصاف قرار دینے کے بعد زمین پر اپنے نائب کی حیثیت سے بھیجتا ہے۔ گویا قرآن کسی پیدائشی گناہ گار انسان کی جگہ ایک صحت مند اور قوی ارادہ انسان کا تصور پیش کرتا ہے۔ قرآن انسان کی عظمت، گناہ نہ کرنے میں نہیں قرار دیتا بلکہ گناہ کی صلاحیت کے باوجود گناہ سے دامن بچا جانے اور بصورت دیگر ندامت، غلطی کے اعتراف اور مائل بہ اصلاح ہونے میں قرار دیتا ہے۔

قرآن انسان کی انفرادی ذمہ داری کے ساتھ اس کی اجتماعی ذمہ داری کو بھی غیر معمولی اہمیت دیتا ہے، قرآن کا انسان اعتقادات کو اپنا ذاتی معاملہ نہیں سمجھتا بلکہ وہ ایک معاشرہ اور ایک عالمگیر برادری کے رکن کی حیثیت سے امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے فریضہ کی انجام دہی کے لئے کمربستہ نظر آتا ہے۔ ایمان کے کلمہ جامعہ کا اقرار کرتے ہی ایک شخص ایک طرف خدا سے جڑ جاتا ہے تو دوسری طرف ایک اُمت کا جزو بھی بن جاتا ہے۔ دونوں عمل بیک وقت رونما ہوتے ہیں۔ یہ اُمت صرف عقیدہ، ایمان اور اخلاق کی بنیاد پر مبنی ہے۔ یہی وہ واحد اصولی فرق وامتیاز ہے، جسے اسلام پیش کرتا ہے۔ وہ تمام انسان جو خلافت فی الارض کی ذمہ داری کو شعوری طور پر اُٹھاتے ہیں، ایک اُمت بن جاتے ہیں۔ یہی اُمت وسط ہے اور وہ تمام انسان جو اس حق کا انکار کرتے ہیں، ایک دوسرے گروہ میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ حدیث نبوی میں آتا ہے کہ "الکفر ملۃ واحدۃ" قرآن کا انسان مطلوب ایک حق گو اور حق شناس ہستی ہے، جو انفرادی زندگی کے ساتھ ہی اجتماعی زندگی میں بھی اصلاح وتہذیب میں مصروف نظر آتی ہے۔

(۵)

قرآن ہمیں جو تصورِ انسان دیتا ہے، وہ مساواتِ انسانی پر مبنی ہے۔ وہ کسی نسل کی برتری، رنگ کی تفریق یا زبان کے تعصب کو راہ نہیں دیتا، بلکہ اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ "لوگو! اپنے رب سے ڈرو، جس نے تم کو نفس واحدہ سے پیدا کیا اور اسی جان سے اس کا جوڑا بنایا اور ان دونوں سے بہت سے مرد اور عورت دنیا میں پھیلا دئے ...." (النساء - ۱)

نوعِ انسان کی مساوات ان تمام بتوں کو پاش پاش کر دیتی ہے جنہیں ہم قومیت، وطنیت اور رنگ و نسل وغیرہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ جس طرح ایک باپ کی اولاد آپس میں کوئی تفاخر نہیں کر سکتی بالکل اسی طرح کُل نوعِ انسان باہم کسی قسم کا تفاخر کرنے کا حق نہیں رکھتی۔

(۶)

انسانی مساوات کے اس عالمگیر تصور کے ساتھ ہی قرآن انسان کی فطرت پر بھی روشنی ڈالتا ہے۔ وہ ہمیں بتاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو بہترین فطرت کے ساتھ تخلیق کیا ہے "لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم" اور اس کے ساتھ ہی انسان کی فطرت میں سچائی اور صداقت کی ہر آواز پر لبیک کہنے کا ایک داعیہ رکھ دیا ہے۔ یہ داعیہ حق دراصل ایک "تحت الشعوری احساس" ہے اس قدیم تجربہ کا، جو بنی نوعِ انسان نے ایک 'میثاق' کی شکل میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ کیا تھا (ملاحظہ ہو سورہ اعراف - ۱۷۱) یہی تحت الشعوری احساس ہے جو ایک سخت منکر سے منکر انسان کو بھی مصیبت و آزمائش میں اللہ کا نام لینے پر مجبور کر دیتا ہے۔ خود قرآن بے شمار مقامات پر یہ کہتا ہے کہ جب انسان سمندروں میں طوفانوں میں گھر جاتا ہے تو کسے مدد کے لئے پکارتا ہے۔ وغیرہ ...... اسی تحت الشعوری احساس کو جگانے اور اسے ایمان کی شعوری سطح تک لانے کے لئے اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کو مبعوث فرمایا۔ چنانچہ انبیاء علیہم السلام کو مذکر (یاد دلانے والا) اور اُن کی دعوت کو ذکر یا تذکرہ یا تذکیر (یاد، یادداشت، یاد دھانی) کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا۔ دراصل یہ تذکیر اور یاد دہانی اسی عہدنامہ کی تھی جو نوعِ انسانی کی ارواح کے اجتماع سے لیا گیا تھا اور یوں یہ فطری داعیہ محض ایک احساس سے آگے بڑھ کر ضابطۂ حیات اور وہ بھی غیر متبدل اصولوں میں بدل جاتا ہے، جہاں ظن و گمان کی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ صداقت کا یہی فطری داعیہ ہے جو انسان کے اولین گناہ کے وقت ضمیر کی پکار کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

لیکن قرآن اپنے انسان مطلوب کو محض اس فطری داعیہ کے ہاتھوں میں نہیں چھوڑ دیتا۔ بلکہ وہ کہتا ہے "وعلی اللہ قصد السبیل ومنها جائر ...." (النحل - ۹)

یعنی "اور اللہ ہی کے ذمہ ہے سیدھا راستہ بتانا جب کہ راستے ٹیڑھے موجود ہیں"

اور یہی وہ مقام ہے جہاں سے نبوت کی ابتدا ہوتی ہے اور قرآن کا انسان مطلوب ایک آزاد و مختار حیثیت رکھنے والا، ذی شعور، ذی ہوش اور ذی ارادہ مخلوق کی حیثیت سے خلافت فی الارض

کی ذمہ داری پر فائز بنی نوع انسانی کی عالمگیر مساوات کا داعی اپنی رہنمائی اور رہبری کے لئے اللہ تعالےٰ
کے نازل کردہ فرمان اور فرمان بردار انبیاء علیہم السلام کی طرف رجوع کرتا ہے اور یہی وہ ہمہ گیر تصور
ہے جس کی غیر موجودگی یا جس کی کسی کڑی کے گم ہو جانے سے انسان اس اندھے شخص کی طرح ہو جاتا ہے
جو تاریکی شب میں اندھیرے کمرے میں ایک ایسی سیاہ بلی تلاش کر رہا ہو جو وہاں موجود نہ ہو۔ ● ●

[تیسرھویں کل پاکستان فلسفہ کانگریس میں ۲۹ مئی ۶۶ء کو سوشل اور مورال فلاسفی
کی نشست میں پڑھا گیا۔]

○

← ہر زمانہ میں نیا ظہور ہوتا ہے۔ اور ہر ظہور کے اپنے احکام ہوتے ہیں۔ چنانچہ جیسے
جیسے زمانہ بدلتا ہے اس کے ساتھ ساتھ احکام بھی بدلتے ہیں۔ اور نئے نئے ترجمانِ حق
آتے ہیں۔ منشائے الٰہی کا پہلا ظہور معدنیات کی صورت میں ہوا۔ معدنیات کے بعد عالم
نباتی قدرتِ حق کا محور بنی۔ نباتات سے حیوانات نے یہ منصب لیا۔ اور پھر انسان کی
شکل میں ارادۂ حق کا ظہور ہوا۔ انسان اوّل یعنی حضرت آدمؑ کو پیدا کر کے اُس سے خدا
نے یوں خطاب کیا :-

" تو دنیا کا ایک نمونہ ہے۔ اور اس کی ایک اجمالی صورت ہے۔ تم عالمِ صغیر ہو جو
عالمِ کبیر کی شبیہ ہے۔ آسمانوں۔ زمینوں اور پہاڑوں کو چھوڑ کر تمہیں امانت کا حامل
بنایا گیا ہے۔ ساری دنیا تیرے لئے مسخر کی گئی ہے۔ بارش برستی ہے تو تیرے لئے،
سبزہ اُگتا ہے تو تیری خاطر۔ اور مال مویشی تیرے آرام کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔
اور تمام مخلوقات میں صرف تم میرے محبوب ہو "

آدم سے حق کے ترجمانوں کا سلسلہ شروع ہوا۔ تا آنکہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پہ یہ
دَور ختم ہوتا ہے۔

(تفہیماتِ الٰہیہ
حضرت شاہ ولی اللہؒ)

○

ابو جعفر الداؤدی اور

اُن کی تصنیف کتابُ الاموال

ابو الحسن محمد شرف الدین - فیلو ادارہ تحقیقاتِ اسلامی

ابو جعفر احمد بن نصر الداؤدی المالکی الاسدی ایک مالکی فقیہہ تھے۔ جنہوں نے چوتھی، پانچویں ہجری کا زمانہ پایا ہے۔ گو وہ اپنے دور کے کافی مشہور مصنف تھے جن کی تذکرہ نگاروں نے کئی کتابوں کا ذکر کیا ہے۔ لیکن آج ہم انہیں اُن کی صرف ایک ہی تصنیف کتاب الاموال سے جانتے ہیں جس کا ایک نادر نسخہ میڈرڈ (اسپین) کی اسکوریل لائبریری میں محفوظ ہے۔ اس کا نمبر ۱۱۶۵ ہے۔

ابو جعفر الداؤدی کا انتقال المغرب کے شہر تلمسان میں ۴۰۲ھ (۱۰۱۲ء) میں ہوا۔ اُن کی صحیح تاریخ پیدائش معلوم نہیں، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ابو جعفر نے کافی لمبی عمر پائی۔ اور اُن کی عمر خاصی کامیاب تھی، جیسا کہ اُن واقعات سے پتہ چلتا ہے جنہیں اُن کے معاصر اہلِ قلم نے منضبط کیا اور جن کا ذکر ہم آئندہ سطور میں کریں گے۔ ابو جعفر نے اپنی زندگی کا بڑا حصہ طرابلس الغرب میں جو موجودہ لیبیا میں واقع ہے، گزارا۔ اور آخر میں وہ المغرب کے شہر تلمسان میں آباد ہو گئے؛ وہیں اُن کا انتقال ہوا۔ اور وہاں باب العقبہؓ کے قریب اُن کو دفن کیا گیا۔

۳۰۸ھ میں اُنھیں سیاسی عتاب (محنہ) کا نشانہ بننا پڑا۔ وہ قیروان (تیونس) شہر کی مسجد رحبۃ القرشیین میں علم الکلام اور فقہ پر درس دیا کرتے تھے۔ جس کی طرف بہت لوگ کھنچے آتے تھے۔ اہلِ شہر میں اُن کی روز افزوں ہر دل عزیزی سے برسرِ اقتدار خاندان کے صاحب الحرس (خفیہ پولیس کا افسر) کو خطرہ پیدا ہوا، اور ان کا معاملہ علی بن اسحاق الطبیب کے سامنے جو اس وقت قیروان کے والی ابو سعید الضیف کی غیر حاضری میں وہاں کے نظم و نسق کا ذمہ دار تھا، پیش کیا گیا۔ گو ابو سعید الضیف خود ابو جعفر کے خلاف کوئی کارروائی نہیں کرنا چاہتا تھا۔ لیکن قیروان کے قاضی اسحق بن عبد منہال نے ابو جعفر کے معاملے کی تحقیق کے لئے ایک

بورڈ مقرر کیا۔ چنانچہ انہیں سزائے قید دی گئی اور نو ماہ کا عرصہ انہوں نے محبس میں گزارا۔ والی قیروان ابوسعید نے اُن کی مدد کی۔ اور فاطمی خلیفہ عبید اللہ المہدی (۲۹۷ھ - ۳۲۲ھ) سے اُن کے حق میں سفارش کر کے انہیں رہا کرا دیا۔ رہائی کے بعد ابوجعفر خانہ نشین ہو گئے اور انہوں نے آخر وقت تک جب تک کہ اُن کا انتقال نہیں ہو گیا، عزلت نشینی کو ترجیح دی۔[۶]

ابوجعفر کی شروع کی زندگی اور تعلیم کے متعلق ہمارے پاس بہت ہی کم معلومات ہیں۔ سب سے پہلے ہمیں اُن کے قاضی محمد بن ابراہیم بن عبدس (متوفی ۲۵۸ھ) کی عدالت میں جانے کا پتہ ملتا ہے۔ اور یہ کہ قاضی موصوف کے بھائی اسحاق بن ابراہیم بن عبدس[۷] سے اُن کے علمی تعلقات تھے۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے جو کچھ بھی علمی استعداد بہم کی خود اپنے طور پر کی (وکان درس وحدہ)، اور اُن کو کسی مشہور استاد کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنا نہیں پڑا۔[۸] انہوں نے مندرجہ ذیل شیوخ سے احادیث روایت کیں۔[۹]

(۱) محمد بن ابراہیم بن عبدس (۲۰۲ھ - ۲۶۰ھ)۔[۷]

(۲) ابوعبداللہ محمد بن سحنون (۲۰۲ھ - ۲۵۶ھ)[۸]

(۳) یوسف بن یحییٰ المغامی[۹]

اور جن لوگوں نے اُن سے احادیث روایت کی ہیں، اُن کے نام یہ ہیں:۔

(۱) ابوعبدالملک البونی (متوفی ۴۴۰ھ)[۱۰]

(۲) محمد بن الحارث بن اسد الخشنی (متوفی ۳۶۱ھ)[۱۱]

(۳) ابوبکر بن محمد بن ابی زید[۱۲]

(۴) ابوالقاسم حاتم بن محمد الطرابلسی (۳۹۸ھ - ۴۶۹ھ)[۱۳]

(۵) ابوعمر بن یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبدالبر النمیری (متوفی ۴۶۳ھ)[۱۴]

(۶) ابومحمد عبدالرحمٰن بن محمد بن عتاب بن محسن (متوفی ۴۶۲ھ)[۱۵]

ابوجعفر نے اپنی عملی زندگی کی ابتدا حماس بن مروان (۲۲۲ھ/۸۴۴ء - ۳۳۰ھ/۹۵۲ء) کے کاتب کی حیثیت سے کی، جب کہ وہ ابو منذر زیادت اللہ سوئم (۲۹۰ھ/۹۰۲ء - ۲۹۶ھ/۹۰۹ء) کی طرف سے افریقہ کے قاضی مقرر ہوئے۔ یہ کافی حد تک طے شدہ بات ہے کہ حماس اس منصب پر ۲۹۰ھ

سے ۲۹۲ھ تک فائز رہے۔[۱۶] ظاہر ہے اُس وقت ابوجعفر کی عمر اتنی یقیناً ہوگی کہ وہ کاتب جیسے ذمہ دار عہدے پر مقرر کئے جاسکیں۔ ہمارے اس قیاس کی بالواسطہ طور پر الخشنی کے بیان سے تائید ہوتی ہے جو ابوجعفر کے کم عمر رفیقِ کار سالم بن سماس قاضی کے متعلق ہے، اور جس میں اُس نے اُسے اتنا کم عمر بتایا ہے کہ وہ ملک کی اہم اور انتظامی پالیسیوں کو سمجھنے کے ناقابل ہے[۱۷]۔ یہ اور اس کے علاوہ وہ واقعہ جو ۲۰۸ھ میں ہوا، اور جس میں جیسا کہ اوپر بیان ہوا، ابوجعفر کو اپنی ہردلعزیزی کی وجہ سے نشانۂ عتاب بنا پڑا۔ بتاتے ہیں کہ اُنھوں نے ۱۲۵ برس سے زیادہ عمر پائی اور جو یقیناً کافی طویل عمر ہے۔

ابوجعفر نسباً کون تھے، گو اس بارے میں کچھ معلوم نہیں، لیکن اُن کے نام کے ساتھ الاسدی کی نسبت کا ہونا بتاتا ہے کہ وہ شمالی جزیرہ عرب کے قبیلہ بنو اسد میں سے تھے۔ جس کی بعض شاخیں افریقہ میں آ کر آباد ہوگئی تھیں۔

ابوجعفر کی اجتماعی اور نجی زندگی کے بارے میں ہم تک بہت کم معلومات پہنچی ہیں، لیکن تذکرہ نگار اُن کی بڑی تعریف کرتے ہیں، اور لکھتے ہیں کہ وہ ایک بڑے عالم اور مالکی مذہب کے عظیم فقہاء میں سے تھے۔ اُن کا فقہ اور دوسرے دینی علوم میں پایہ اتنا بلند تھا کہ طلبہ بڑی تعداد میں اُن کے درس میں حاضر ہوتے تھے اور اُن کا بڑا احترام کیا جاتا تھا۔ وہ بڑے خلیق، تصنع سے پاک، اور سادہ مزاج تھے۔ انہوں نے اپنے مداحوں کو کبھی اس کی اجازت نہ دی کہ وہ اُن کی تعریف میں مبالغہ سے کام لیں۔ اور اُن کے سامنے حد سے زیادہ انکسار کا اظہار کریں۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک دن جب وہ اپنے مداحوں کے ایک حلقے میں بیٹھے ہوئے تھے کہ محمد بن عبداللہ بن مسرۃ القرطبی آئے اور بڑی بےتابی سے اس کا انتظار کرنے لگے کہ لوگ چلے جائیں۔ ابوجعفر نے القرطبی سے آنے کا سبب پوچھا، تو انہوں نے کہا، "میں آپ کے نُور سے روشنی حاصل کرنے اور آپ کے علم سے استفادہ کرنے حاضر ہوا ہوں" اس کے بعد وہ اسی انداز میں بولتے گئے۔ ابوجعفر اس سے جھلا گئے اور اُن سے کہنے لگے "عزیزم! تم بہت دیر میں آئے، کیوں کہ وہ شخص جس کی تم نے یہ خوبیاں گنائی ہیں۔ وہ قبر میں آرام کررہا ہے[۱۸]۔"

ابوجعفر بڑے پکے مالکی تھے، اور جب بھی وہ کسی ایسے مسئلے کے بارے میں جس کا تعلق فقہ یا مالی امور سے ہوتا، رائے دیتے، تو اس میں امام مالک اور مالکی مذہب کے نامور فقہاء کا خاص طور پر حوالہ دیتے[۱۹]۔ لیکن دوسرے فقہی مذاہب کے فقہاء کی آراء پر بھی اُن کو اسی طرح عبور تھا۔ وہ اپنی تصنیف کتاب الاموال

میں اکثر امام شافعی امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام ابو عبید القاسم بن سلام کی آراء کا سعید بن المسیب، لیث بن سعد، عبدالرحمن بن القاسم، عبداللہ بن وہب، سحنون اور اسماعیل بن اسحاق کی آراء سے مقابلہ کرتے ہیں۔[۲۰]

ابو جعفر کی مندرجہ ذیل تصنیفات کا پتہ چلتا ہے۔[۲۱]

(۱) کتاب الاموال

(۲) النامی فی شرح الموطا۔[۲۲]

(۳) الواعی فی الفقہ۔

(۴) النصیحہ فی شرح (الصحیح) البخاری۔

(۵) الایضاح فی الرد علی القدریہ۔

معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الاموال کے سوا اُن کی کوئی تصنیف بھی دست برد زمانہ سے نہیں بچ سکی، ان کتابوں کے متفرق حوالے دوسری بلند پایہ علمی کتابوں میں ملتے ہیں۔ مثال کے طور پر القرطبی اپنی تفسیر میں مال غنیمت اور فئی (وہ مال جو بغیر جنگ کیے ہاتھ آئے) کی تقسیم کے بارے میں ابو جعفر کی آراء جو ظاہر ہے اُن کی تصنیف کتاب الاموال سے ماخوذ ہیں نقل کرتے ہیں۔[۲۳] ان کی کتاب النامی فی شرح الموطا کا ذکر ابن الخیر (متوفی ۵۷۵ھ) نے فہرست میں کیا ہے۔ اس سلسلے میں اُس نے اُن مسلسل اسناد کا بھی ذکر کیا ہے جن کے ذریعہ اُسے ابو جعفر کی تمام کتابوں بشمول النامی کو روایت کرنے کی ضروری اجازت ملی۔ وہ اپنی اس اجازت کی پانچ اسناد کو اس طرح بیان کرتا ہے۔[۲۴]

(ا) کتاب تفسیر الموطا لابی جعفر احمد بن نصر الداؤدی وسماہ الکتاب النامی حدثنی بہ ابوبکر محمّد بن احمد بن طاہر رحمہ اللہ قال: ثنا بہ ابو علی الغسانی قال: ثنا بہ ابو القاسم حاتم بن محمّد الطرابلسی قال حدثنی بہ ابو عبد الملک مروان بن علی القطان۔

(ب) حدثنی بہ ایضاً ابو محمّد بن عتاب اجازۃً قال: حدثنی بہ ابو عمر بن عبد البر رحمہ اللہ اجازۃً قال حدثنی بہ ابو جعفر احمد بن نصر الداؤدی اجازۃً عنہ لی فی جمیع ما رواہ والّفہ رحمہ اللہ۔

(ج) حدثنی به ایضاً ابو محمد بن عتاب عن حاتم بن محمد طرابلسی بسنده المتقدم۔

(د) لتوالیف احمد بن نصر الداؤدی وجمیع روایاتہ عن شیوخه قال ابو محمد بن عتاب وحدثنی بہا ابو عمر بن عبد البر النمری الحافظ قال کتب الیّ احمد بن نصر الداؤدی باجازة مارواه وألّفه

(س) وحدثنی بہا شیخنا الخطیب ابو الحسن شریح بن محمد المغری عن خاله ابی عبد اللہ احمد بن محمد الخولانی عن ابی عبد الملک مروان بن علی البونی عنه۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ ابو جعفر کی تصنیف کتاب الاموال کا ایک مخطوطہ نمبر ۱۱۶۵ میڈرڈ کی اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے۔ اس کا ذکر فواد سید نے اپنی کتاب فہرست المخطوطات المصورہ، معھد احیاء المخطوطات العربیہ۔ القاہرہ۔ ۱۹۵۰ء میں کیا ہے۔ اس مخطوطے کے ۵۵ اوراق بتائے گئے ہیں، لیکن ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی راولپنڈی کے لئے اسکیوریل لائبریری سے اس کی جو مائکروفلم حاصل کی گئی ہے اُس کے صرف ۴۵ اوراق ہیں۔ اور چوں کہ مسودے کا مضمون یک بارگی ختم ہوجاتا ہے، اس لئے صاف ظاہر ہے کہ مخطوطے کے دس اوراق غائب ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ جلد کرتے وقت اس کے دس اوراق اصل مخطوطے میں شامل ہونے سے رہ گئے ہوں۔ فہرست بنانے والے کی یادداشت کے مطابق جو فہرست میں درج ہے۔ یہ مخطوطہ ۷۷۶ھ (۱۳۱۷ء) میں مصنف کے انتقال کے ۴۰۵ سال بعد نقل کیا گیا۔ نقل کرنے والے نے، جو فنِ خطاطی کا ماہر معلوم ہوتا ہے، اُسے اندلسی نسخ خط میں بہت صاف لکھا ہے، بعد میں خود ہی اُس نے اصل نسخے سے اس کا مقابلہ کیا اور اس پر نظرِ ثانی کی۔ کیونکہ اس مخطوطے کے حاشیوں پر نقل کرنے والے کے خط میں اصلاحیں اور تبدیلیاں ہیں۔

کتاب الاموال چار حصوں پر مشتمل ہے۔ اس میں اموال کی مختلف اقسام، اُن کے حصول کے مختلف ذرائع، اُن کی حفاظت اور تقسیم پر بحث ہے۔ کتاب کے ایک حصے میں جنگ 'قتال' پر بحث کی گئی ہے۔ یعنی دشمن کے علاقے کے بارے میں کیا ہو، جنگ کے قیدیوں کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے، اور اسلام کے ابتدائی عہد میں مسلمان فاتحین نے کیا قواعد و ضوابط بناتے تھے۔ کتاب الاموال کے بڑے حصے میں، ایک علاقے کو فتح کرنے کے بعد فوری طور پر کیا اقدامات کرنا ہوتے ہیں، اُن کی تفصیلات

سے بحث ہے [1] یعنی مالِ غنیمت اور اُس کی تقسیم، مفتوحہ اراضی، جزیہ، خراج، فئی، عشر اور زکوٰۃ۔ کتاب کے مشمولات کا اُس کے ان بڑے بڑے عنوانات سے، جو نیچے دیتے جا رہے ہیں۔ اندازہ ہو سکتا ہے۔

پہلا حصہ

(۱) ان اموال کا بیان جو امراء (فوج) کے ہاتھ آئیں۔ اور جن کے وہ امراء لوگوں کے لئے والی ہوتے ہیں۔ نیز ان اموال سے پانچواں حصہ نکالنے (خمس) کا بیان (اوراق ۶ا - ۷ا)

(۲) وہ اموال جنہیں امام جنگ سے پہلے ہی نفل قرار دے دے۔ اُن کا بیان (اوراق ۷ا)

(۳) خمس کی تقسیم کا بیان اور ذوالقربٰی سے کیا مراد ہے۔ (اوراق ۷ا - ۸ب)

(۴) نبی علیہ السلام کے لئے مالِ غنیمت کا کتنا حصہ تھا۔ اُس کا بیان۔ اور آپؐ جو کچھ چھوڑ گئے، اُس کے بارے میں کیا کیا گیا۔ (اوراق ۸ب - ۹ا)

(۵) دشمن کی اراضی جن پر مسلمان غالب آ جائیں۔ اُن کا کیا معاملہ ہو۔ (اوراق ۹ا - ۱۰ا)

(۶) جس بنا پر حضرت عمرؓ نے اراضی (کاشت کاروں کے پاس) رہنے دی۔ اس کا بیان (اوراق ۱۰ا - ۱۱ا)

(۷) وہ اراضی جن پر کاشت کرنے والے اُن کے مالک ہیں، اور اُن کے وارثوں کو اُن کا ورثہ ملتا ہے۔ اور اُن کی عورتوں کے بارے میں کیا حکم ہے۔ اس کا بیان۔ (اوراق ۱۱ا - ۱۱ب)

(۸) شہروں کو آباد کرنے، اراضی کو بطور جاگیریں دینے اور بنجر زمینوں کو قابلِ کاشت بنانے کا بیان۔ (اوراق ۱۱ب - ۱۲ب)

(۹) کنوؤں، گھاس، پانی، آگ، ایندھن اور نمک کی احاطہ بندی کا بیان۔ (اوراق ۱۲ب - ۱۳ا)

(۱۰) خراج کی اراضی کی کاشت اور بعد کے زمانے میں امراء کا انہیں اپنے لئے اپنا لینا، اور اُن کا اللہ کے مال کو اپنا مال سمجھ لینا۔ ان کا بیان۔ (اوراق ۱۳ا - ۱۴ا)

حصہ دوم

(۱) دیوان اور عطیات وصول کرنے کا بیان۔ (اوراق ۱۴ا - ۱۶ب)

---

[1] سورہ انفال کی ایک آیت ہے:۔ واعلموا انما غنمتم من شیءٍ فان للّٰہ خمسہٗ وللرسول ولذی القربٰی والیتٰمٰی والمسٰکین وابن السبیل۔ الخ

(۲) انفال - فئ - غنیمت اور اراضی کے عشر کا ذکر (اوراق ۱۶ب - ۱۷ا)

(۳) افریقہ، اُندلس اور صقلیہ کا ذکر (اوراق ۱۷ا - ۲۲ا)

(۴) جن لوگوں نے اللہ کے مال کو اپنا مال بنا لیا - اُن کے عطیات میں سے جو بچ جائے، اُس کا، اور اُن کی فروخت، اُن سے جو واجب ہے، اُن کی فروخت، اور اِن اموال سے اُن کے لئے جو پیداوار ہوتی ہے، اُس کا بیان (اوراق ۲۲ا - ۲۹ب)

تیسرا حصہ

(۱) (جنگ کے قیدیوں کے) قتل کرنے، اُن پر احسان رکھ کر اُنہیں چھوڑ دینے اور فدیہ لے کر چھوڑ دینے کا بیان۔ (اوراق ۲۹ب - ۳۱ا)

(۲) عارضی صلح اور جن لوگوں کے گھر مسلمانوں اور کافروں کے درمیان واقع ہوں - اُن سے خیانت کا خوف ہو، اس کا بیان (اوراق ۳۱ا - ۳۱ب)

(۳) فتح مکہ، اس کے باشندوں کے بارے میں کیا حکم ہے، اُس کا، اُس کے اموال کا - جن کا کوئی دعوے دار نہ ہو، اور اُس کے تمام اُمور کا بیان - (اوراق ۳۲ب - ۳۳ا)

(۴) فوجیوں کے معاوضوں اور غازیوں کو عطیات کے سلسلے میں جو کچھ دیا جاتا ہے، اُس کا بیان، (اوراق ۳۳ا - ۳۶ب)

(۵) جزیہ اور بنی تغلب کا بیان - (اوراق ۳۳ب - ۳۴ا)

(۶) اہل کفر امرائے مسلمین کو جو ہدیے دیتے ہیں، اور امراء کے ہدیے اور اناج اور کھانے اور چارے میں سے کس قدر لینا جائز ہے، ان امور کا بیان (اوراق ۳۴ا - ۳۴ب)

(۷) مسلمانوں کے اموال میں سے جو مالِ غنیمت میں پایا جائے اور ایک آدمی اسلام لائے اور اُس کے پاس مسلمان کا مال ہو، اور ایک آدمی اسلام لائے، اور وہ دیکھے کہ اُس سے جو مالِ غنیمت کے طور پر لیا گیا تھا، وہ ایک مسلمان کے پاس ہے اور جو ایک مسلمان یا ایک مسلمان کے غلام کا فدیہ ادا کرتا ہے، ان امور کا بیان - (اوراق ۳۴ب - ۳۵ا)

(۸) اہلِ حرب کا بیان جو امان لے کر ہمارے ہاں آتے ہیں اور اُن کے قبضے میں آزاد مسلمان یا غلام ہوتے ہیں - اور اُن کے بعض غلام اسلام لے آتے ہیں، یا وہ آنے والے اہلِ حرب ایلچی ہوتے ہیں اور وہ

اسلام سے آتے ہیں اور اُن کا ارادہ دارالاسلام میں رہ جانے کا ہوتا ہے (اوراق ۳۵ا - ۳۵ب)

(۹) جنگ، دشمن کی زمین میں داخل ہونے اور سرحدوں پر قیام کرنے سے پہلے اسلام کی دعوت دینے کا بیان۔ (اوراق ۳۵ب - ۳۷ب)

(۱۰) زکوٰۃ کا بیان (اوراق ۳۷ب - ۳۸ب)

(۱۱) زکوٰۃ کے واجب ہونے اور کس شرح سے واجب ہونے اور اموال میں کیا کیا حقوق ہے، اُن کا بیان۔ (۳۸ب - ۴۳ا)

حصہ چہارم

(۱) وہ اموال جن کے مالکوں کا پتہ نہ ہو، وہ اموال جو غصب شدہ ہوں، وہ اموال جن کے مالک سارے کے سارے یا بعض ملک سے نکل گئے ہوں، غصب و ظلم کرنے والوں اور جو غصب شدہ زمین پر رہنے کے لئے مجبور ہوں۔ اُن کے ساتھ کس طرح معاملہ ہو۔ کون سی کمائی مکروہ ہے۔ اور کون سی جائز، ان اُمور کا بیان۔ (اوراق ۴۳ا - ۴۵ا)

حوالجات

(۱) برہان الدین ابراہیم بن علی بن محمد بن فرحون (متوفی ۷۹۹ھ)، الدیباج المذہب۔ قاہرہ ۱۳۵۱ھ۔ ابو بکر محمد بن خیر بن عمر بن الخلیفہ الاموی الاشبیلی (متوفی ۵۷۵ھ)۔ فہرست۔ بغداد ۱۳۸۲ ہجری (۱۹۶۳ء) ص ۸۷ - ۸۸

(۲) ابن فرحون۔ دیباج ص ۲۵

(۳) محمد بن الحارث بن اسد الخشنی (متوفی ۳۶۱ھ) طبقات علماء افریقیہ۔ الجزائر۔ ۱۳۳۲ ہجری (۱۹۱۴ء) جزو ۲ - ص ۲۳۱ (۴) ایضاً

(۵) ابن فرحون۔ دیباج ص ۲۵ (۶) ایضاً۔ الخشنی۔ طبقات ص ۱۵۹

(۷) الخشنی۔ طبقات ص ۱۳۳۔ ابن فرحون۔ دیباج ص ۲۳۷-۲۳۸

(۸) ابن فرحون۔ دیباج ص ۲۳۴ (۹) ایضاً۔ الخشنی۔ طبقات ص ۸۰، ص ۱۵۹

(۱۰) ابن فرحون۔ دیباج ص ۲۴۵ (۱۱) ایضاً ص ۲۵۹ (۱۲) ایضاً ص ۲۵

(۱۳) ایضاً ص ۱۰۹ - ابن الخیر فہرست ص ۸۷-۸۸ (۱۴) ابن فرحون - دیباج ص ۳۵۷

(۱۵) ابن الخیر - فہرست صفحات ۴۹۵ - ۵۰۱ - ۵۱۲

(۱۶) الخشنی - طبقات صفحات ۱۶۰ - ۳۱۶ - ابن فرحون دیباج ص ۱۰۱

(۱۷) الخشنی - طبقات ص ۳۱۶ (۱۸) ایضاً ص ۱۵۹-۱۶۰ (۱۹) ایضاً

(۲۰) ملاحظہ ہو مخطوطہ اسکوریل لائبریری نمبر ۱۱۶۵ کتاب فیہ الاموال - اوراق ۲ ب - ۳ ا - ۵ ب - ۱۲ ب - ۱۳ ب - ۱۷ ب اور ۲۲ ا

(۲۱) ابن فرحون - دیباج - عمر رضا - کحالہ - معجم المؤلفین - دمشق ۱۹۵۷ء - جزو ۲ ص ۱۹۴

(۲۲) ابن الخیر - فہرست ص ۸۷-۹۸ (۲۳) ملاحظہ ہو مخطوطہ اسکوریل لائبریری نمبر ۱۱۶۵ ورق ۲ ب

وقال من ادریس ان القری القریبہ التی فتحت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بغیر قتال انما تخمس وتکون اربعہ اخماسہا للنبی صلی اللہ علیہ وسلم وھذا قول ماسبقہ بہ احد علمائہ -

ابو عبداللہ محمد بن احمد الانصاری القرطبی - الجامع لاحکام القرآن - قاہرہ ۱۹۴۸ء جزو ۱۸ ص ۱۵

(۲۴) ابن الخیر - فہرست ص ۸۷-۸۹ اور ص ۴۴۰

(۲۵) فؤاد سید - فہرست مخطوطات المصورہ - معہد احیاء المخطوطات العربیہ - قاہرہ - ۱۹۵۷ء جزو ۱ - ص ۲۷۸ -

-----(ترجمہ از انگریزی)-----

81816
28.11.87

موجودہ صنعتی انقلاب اور مسلم معاشرہ

☆ الطاف جاوید

عائلی قانون میں کسی اصلاحی اقدام کا سوال ہو یا خاندانی منصوبہ بندی کو نافذ کرنے کا مسئلہ، یا جیسے ابھی دنوں زکوٰۃ کی ماہیت اور شرح کے متعلق ڈاکٹر فضل الرحمان نے جس رائے کا اظہار کیا ہے اس کی نظری حیثیت موضوع بحث ہو، اکثر یہ دیکھا جاتا ہے کہ ہمارے علمائے کرام کی غالب اکثریت کا ردِ عمل عام طور سے بڑا شدید اور بہت حد تک جارحانہ ہوتا ہے اور وہ کسی بھی مسئلے پر ٹھنڈے دل سے سوچ بچار کرنے پر آمادہ نظر نہیں آتے۔ آج اس زمانے میں جب کہ ہمیں آئے دن نت نئے مسائل سے سابقہ پڑ رہا ہے۔ اور ہماری قومی زندگی ایک عظیم اور مسلسل تغیر کے دور میں سے گزر رہی ہے، اگر ہمارے ان بزرگوں کا یہی رویہ رہا، تو خدا ہی جانتا ہے کہ ہمارا بحیثیت ایک مسلمان قوم کے اور ہمارے ان علماء کرام کا بطور علوم دینی کے محافظین و مبلغین کے، کیا حشر ہو گا۔

اس شدید اور جارحانہ ردِ عمل کا جس کا مظاہرہ ہر اصلاحی اقدام اور ہر نئے خیال پر ہمارے علمائے کرام کی اکثریت کی طرف سے ہوتا ہے اگر عمیق مطالعہ کیا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی جڑیں خود ہماری معاشرتی زندگی میں پیوستہ ہیں، اور حضرات علماء کے اس طبقے کا رویہ اسی معاشرتی حقیقت کا آئینہ دار ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس ردِ عمل کا ایک تاریخی پس منظر ہے۔ اس برصغیر میں گزشتہ ایک سو سال سے قدامت پسندی اور نئی زندگی میں جو تصادم چلا آتا تھا، پاکستان میں تیزی سے ابھرتی ہوئی صنعت کی وجہ سے جو جدید افکار اور نئی معاشرتی قوتیں جنم لے رہی ہیں۔ دراصل انھوں نے اس تصادم کو اور بھی شدید کر دیا ہے۔

پاکستان اس وقت دوراہے پر کھڑا ہے۔ ایک راہ روزافزوں صنعت کی ہے۔ اور جب ایک ملک میں صنعتیں آتی ہیں، تو اُن کے لوازم کا آنا حتمی ہوتا ہے۔ اور دوسری راہ جامد تقلید اور ماضی پرستی کی ہے، بدقسمتی سے ہمارے اکثر علماء اسی دوسری راہ کے نقیب ہیں، لیکن ساتھ ہی اب وہ محسوس کر رہے ہیں کہ اُن کے تمام احتجاجات کے باوجود پاکستان پہلی راہ کی طرف جا رہا ہے تو اُن کی برہمی شدید سے شدید تر ہو جاتی ہے۔ اور وہ اپنی مخالفت میں حد سے گزر جاتے ہیں۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ علماء کا یہ طبقہ جدید معاشرتی تبدیلیوں کو، جو بڑی سرعت سے آ رہی ہیں، اپنے لئے ایک چیلنج سمجھتا ہے، اور وہ اس غلط فہمی میں ہے کہ وہ تند و تیز بیانات دے کر ان تبدیلیوں کو بروئے کار آنے سے روکنے میں کامیاب ہو سکے گا۔ بدقسمتی سے ان حضرات کی توجہ اس طرف نہیں جاتی کہ ختمِ نبوّت کے ساتھ اختلافِ لیل و نہار، انسانوں کے درمیان تداولِ ایام، اور شئونِ الٰہیہ میں ہر دم تبدیلی کے عمل کا سلسلہ رُک نہیں گیا۔ زمان متسلسل کا خاموش سیلان جاری ہے، اور اس کی وجہ سے ہماری معاشرتی زندگی میں نت نئے تغیرات آ رہے ہیں اور یہ تغیرات نئے فکری، سیاسی و ذہنی تقاضوں کی تخلیق کا باعث بنتے ہیں۔

اب اگر ان حضرات علمائے کے موقف کو صحیح تسلیم کر لیا جائے، اور معاشرتی تبدیلیوں کو اُنہی کی طرح شک و شبہ کی نظر سے دیکھا جائے تو کیا اس سے حق تعالےٰ کی خلاقی کے تسلسل کا ختم ہو جانا اور اس کی صفات کے اظہار کی دوامیت کا تعطل لازم نہیں آتا۔ حالاں کہ خود قرآن حکیم باری تعالےٰ کی ممکنات ذات کے مسلسل انکشاف سے پیدا ہونے والے حقائق کے غیر مختتم ہونے کا ثبوت اس آیتِ مقدسہ میں یوں فراہم کرتا ہے :۔

"قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی ولو جئنا بمثلہ مددا (الکہف)"۔

پاکستان میں جدید و قدیم کا حالیہ تصادم وہی تصادم ہے، جو متحدہ ہندوستان میں برطانوی اقتدار کے ساتھ جدید صنعتی انقلاب کے اثرات کا ہمارے قدیم سماج کی قوتوں سے نبرد آزما ہونے کی وجہ سے وجود میں آیا تھا۔ اور جس میں چند وجوہ کی بناء پر قدیم کا پلّہ بھاری رہا اور وقتی طور پر جدید کی قوتِ انقلاب دب گئی۔ اور جو اب پاکستان میں جدید صنعت کی برق رفتار ترقی کی وجہ سے ایک بار پھر، مگر اپنی فیصلہ کُن شکل میں اُبھرا ہے۔

پہلے معرکہ میں اگرچہ جدید نظریات کی قیادت سر سید، مولوی چراغ علی اور ان کے رفقاء کر رہے تھے۔ تو اس وقت کچھ اور لوگ آگے آئے ہیں۔ دونوں طبقوں کی اس معرکہ آرائی کو اگر بنظرِ غائر دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کشمکش اور تنازع ہر اُس ملک میں پیدا ہوتا ہے، جہاں صنعتوں کا قیام وقوع میں آتا اور اس کی وجہ سے وہاں کا قدیم نظامِ حیات متاثر ہوتا ہے۔

صنعتی انقلاب اگر سائنس کی ترویج اور اس سے پیدا ہونے والے فکری و معاشرتی انقلاب کا دوسرا نام ہے تو خود سائنس تحقیق کے استقرائی طریق کے مترادف ہے۔ جب کہ قدیم عہد میں فکر کی بنیاد استخراجی طریقِ تحقیق پر تھی۔ طریقِ تحقیق میں یہ تبدیلی قوانینِ فکر یعنی منطق کو متاثر کرتی ہے، اور فکر کی منطقی نہج کے بدلنے سے کائنات اور حیات کے متعلق سابق تصورات میں ایک طوفان بپا ہو جاتا ہے۔ یہ فکری تبدیلی آگے چل کر اپنا اظہار سیاسی میدان میں کرتی ہے اور سیاسی زندگی کے ڈھانچہ میں بنیادی تبدیلیاں پیدا کر دیتی ہے۔ سیاسی اقدار کے بدلنے سے پوری معاشرتی زندگی میں ایک خلفشار اور ہماہمی پیدا ہو جاتی ہے۔ حیاتِ معاشرہ کا کوئی گوشہ ایسا نہیں رہتا جو اس کے اثرات سے محفوظ رہ جائے۔

منطق کے ان دونوں مدرسوں میں بنیادی اختلاف ہے۔ منطق استخراجیہ فکر کی صرف صوری حیثیت سے تعرض کرتی ہے۔ اسے اس بات سے کوئی تعلق نہیں کہ فکر اور ہمارے اردگرد پھیلی ہوئی خارجی حقیقت میں کون تعابق پایا جاتا ہے یا نہیں۔ وہ صرف فکر کے اندر مطابقت کو دیکھنا چاہتی ہے اس لئے اسے منطق صوری کہتے ہیں۔ مگر منطق استقرائیہ یہ دیکھنا چاہتی ہے کہ فکر اور خارجی حقیقت میں مطابقت موجود ہے یا نہیں، یعنی یہ فکر کی صورت کی بجائے اُس کے مادّہ سے تعلق رکھتی ہے اور اس خصوصیت کی بناء پر یہ منطق مادّی بھی کہلاتی ہے۔

سترھویں صدی کے وسط میں برطانیہ میں جس خاموش صنعتی تبدیلی نے جنم لیا، تو اس سے پہلے کی علمی دنیا میں فکر کے استخراجی قوانین کا غلبہ تھا یہی وجہ ہے کہ ازمنۂ وسطیٰ کے ہر ملک اور ہر تہذیب و مذہب میں خشک منطقی بحثیں اور لا طائل موشگافیوں کا وجود ملتا ہے، جن کا خارجی حقیقت سے، جس کی فطرت ہمہ وقت تبدیل ہوتے رہنا ہے، کوئی واسطہ نہیں ہوتا تھا اور نہ تصور، تصدیق اور استنتاج کی صحت کو جانچنے کے لئے تجربہ اور مشاہدہ کی رہنمائی حاصل تھی۔

مسلمانوں نے اپنے عہدِ عروج میں اگرچہ اصول استقراء کو کافی ترقی دی تھی، اُن کے جیبیا تی ، اور

معاشرتی علوم کی تحقیق بنیاد اسی اصول پر قائم تھی۔ مگر ایک ایسی فکری قوت کی حیثیت سے وہ اصول استقرار کو تعلیمی میدان میں زیادہ نہ لا سکے، جو معاشرتی نظام میں کوئی گہری تبدیلی لا سکتی اور کائناتی حقائق کو قیاسی استدلال سے علاحدہ کر کے سائنٹیفک علوم کی بنیادیں استوار کر سکتی، یہ کام بہت بعد میں، راجر بیکن کی فکری قیادت میں یورپ نے سرانجام دیا۔ قوانینِ فکر کی اِس بنیادی تبدیلی کا نتیجہ یہ ہوا کہ حقیقتِ اولیٰ کی تلاش و تفحص کے لئے مابعدالطبیعیاتی طرزِ تفکر کی جگہ، جس کا آلۂ تحقیق استخراجی منطق تھی، استقرار نے لے لی، جو معروضی تجزیہ و تنقید کے ذریعہ حقیقت اور اُس کے قوانین کو منکشف کرنے کے طریق کا نام ہے۔

مابعدالطبیعیات اور استقراء میں سب سے نمایاں فرق یہ ہے کہ مابعدالطبیعیات، حقیقت کی تلاش میں شے موضوع کا مطالعہ زمانِ متسلسل کے سیلان میں یعنی موضوع کی ذات اور اُس کے ماحول میں ہمہ دم ہونے والے تغیرات سے مسلسل طور پر بدلتی ہوئی حالت میں رکھ کر نہیں کرتی۔ بلکہ وہ شے موضوعہ کو ساکن اور جامد تصور کر کے اُس کا مطالعہ کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

مابعدالطبیعیات کی نظر میں "شے" ایک معروض (PROCESS) نہیں، جو تخلیق سے لے کر ختم ہونے تک مختلف اطوار کے ایک سلسلہ سے گزرتی ہوئی اپنی ایک تاریخ بناتی ہے۔ بلکہ اُسے جامد اور غیر متغیر ہستی تصور کرتی ہے، جو اپنی کوئی تاریخ نہیں رکھتی۔

یہ نتیجہ ہے اس بات کا کہ مابعدالطبیعیات "شے" کا تعلق اُس کے گرد پھیلی ہوئی معروضی حقیقت سے قائم نہیں کرتی، یعنی یہ "شے زیرِ مطالعہ" اپنے ماسبق مربوط سلسلہ بند معروضات کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ ہمیشہ سے ویسی ہی تھی جیسی کہ اب موجود ہے۔ فلسفیانہ الفاظ میں ہم یوں کہیں گے کہ مابعدالطبیعیات کی نظر میں کائنات زمان کی تخلیقی حرکت کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ مکان کے پھیلاؤ میں پڑے ہوئے مادّے کا ایک ڈھیر ہے۔ مابعدالطبیعیات اپنی منطق کی رو سے حرکت کی قائل ہی نہیں ہے بلکہ یکسانیت پر زور دیتی ہے۔ اس کی وحدت اضداد کی وحدت نہیں ہے یہ وحدت تغیر و حرکت سے ناآشنائے محض ہے۔

مابعدالطبیعیات میں اگر حرکت کا تصور پایا بھی جاتا ہے تو وہ میکانکی تصور ہے، جس نے اٹھارھویں صدی میں ایک نئی فلسفیانہ شکل اختیار کر لی۔ جس میں حرکت ایک دائرہ میں چکر لگاتی رہتی ہے، مگر اپنا قدم اس دائرہ سے وسیع تر دائرہ میں نہیں رکھتی۔ آنات (INSTANTS)

نقاط (POINTS) ایک متوازی سلسلہ ہے، جن میں باہمی کوئی نامیاتی رشتہ نہیں، اور یوں یہ میکانکی تصور اپنے آخری تجزیہ میں، زمان پر مکان کو فوقیت دیتا ہے، لہذا یہ تصور بھی کائنات کی سکونی تعبیر پیش کرتا ہے۔

بادی النظر میں مابعد الطبیعیات زمان کے استدامی (DURATION) پہلو پر زور دیتی نظر آتی ہے مگر دقتِ نظر سے دیکھا جائے تو استدام بذاتِ خود آنات کے دائمی تسلسل کا نام ہے جس کا تجزیہ ہم ماضی، حال اور مستقبل میں نہیں کر سکتے۔ اس کے برعکس استقرار کائنات کو موجود (BEING) تصور نہیں کرتا بلکہ ایک اضافہ پذیر (BECOMING) حقیقت تسلیم کرتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک حرکت دوری نہیں بلکہ ترقی پذیر ہے۔ آنات و نقاط دو متوازی سلسلے نہیں ہیں، بلکہ حقیقی وجود صرف آنات کا ہے۔ نقاط اُن کے معروضی اظہار کی ایک صورت کا نام ہے۔ لہذا "شے" ایک ٹھوس اور جامد مادہ کا ٹکڑا نہیں ہے جسے صورت دے دی گئی ہو۔ بلکہ وہ اپنے آغاز سے انجام تک مختلف اطوار سے گزرتا ہوا ایک معرض (PROCESS) ہے۔

استقرار کی حامل جدلیات اگرچہ زمان کے متسلسل پہلو پر زور دیتی ہے، کیوں کہ معروضی حقیقت کو ہمارا فکر حصوں میں تقسیم کر کے ہی اُس کا وقوف حاصل کر سکتا ہے، مگر زمان کے استدامی پہلو کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کرتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل جب تخلیق کے استمرار اور شدتِ فزونی کو کلی نقطۂ نظر سے دیکھتی ہے تو استدام کو تسلیم کئے بغیر اُسے چارہ نہیں رہتا۔ یعنی جدلیات، مابعد الطبیعیات کے برعکس، حرکت، تغیر اور ارتقار کا فلسفہ ہے۔ حرکت کی جدلیاتی تعبیر حقیقت کو ثنویت پسند تصور نہیں کرتی۔ جو زمانی و لازمانی، مطلق و اضافی، واجب و ممکن، کلی و اضافی اور بسیط و تکثر کے اضداد میں منقسم ہو۔ اور اس طرح حقیقت غیر معاشرتی اور انسانی تجربہ سے ماورار قرار پاتی ہے، جیسا کہ مابعد الطبیعیات میں ہوتا ہے، بلکہ حقیقت ایک نامیاتی کُل ہے جو انسانی شعور کی گرفت میں بیک وقت مذکورہ اضداد کی ایک ناقابلِ تجزیہ وحدت کی حیثیت سے آتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ نظری مسائل کی صحت کو جانچنے کے لئے جدلیات کے پاس معروضی حقیقت کا محک (کسوٹی) ہے۔ معروضی حقیقت چوں کہ ہر آن بدلتی ہوئی شئونِ الٰہیہ کے لئے

محمول کا کام دیتی ہے۔اس لئے جدلیاتی تنقید عقاید اور نظریات کو اذعانی (DOGMATIC) بننے سے محفوظ رکھتی ہے۔ اور اس کی مدد سے ہم ان تمام سوالات کا جواب مہیا کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں جنہیں عمل اپنے آپ کو معروضی حقیقت کے بدلتے ہوئے تقاضوں کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کے دَوران پیدا کرتا ہے۔

صنعتی انقلاب کے مسلم معاشرہ پر اثرات

فکر و عمل کا وہ معرض (PROCESS) جس کی مذکورہ بالا سطور میں مختصر سی تشریح کی گئی ہے، ہر اُس خطۂ ارضی اور تاریخی عہد میں اپنی مذکورہ خصوصیات کے ساتھ عمل پذیر ہوتا ہے، جہاں صنعتیں قائم ہو جاتی ہیں۔ انگریز کی آمد کے ساتھ ہی متحدہ ہندوستان میں جب صنعتی نظام قائم ہوا اور اُس سے قدیم مذہبی عقائد اور جدید سیاسی نظریات میں تصادم ہوا، جس کا ہونا ایک قطعی اور لابدی بات تھی۔ تو یہی تصادم مشرق کی دیگر مسلم اقوام اور ممالک میں بھی رونما ہوا۔ مگر ہر ملک میں اُس کی معاشرتی اور فکری تبدیلی کی رفتار، بیرونی یا داخلی سیاسی قوتوں کی مداخلت کی وجہ سے اپنے منطقی نتائج تک پہنچنے میں یکساں نہیں رہی۔

اسلامی ممالک میں سے شائد مصر ایک ایسا خطہ ہے جہاں ایک حد تک یہ تصادم اپنے فطری تقاضوں کے مطابق فکری تبدیلی پیدا کرنے میں کامیاب نظر آتا ہے۔ مصر کے مذہبی طبقہ نے جس کی نمایندگی جامعہ ازھر کر رہی ہے، ایک مضبوط اور صحت مند سیاسی قیادت کے زیر اثر جدید تقاضوں کے ساتھ اپنے آپ کو ہم آہنگ کر لیا ہے، اور جدید معروضی تجزیہ و تنقید کی وجہ سے، وہاں کے قرونِ وسطیٰ کے مذہبی افکار و ادب اور اداروں میں نئے سرے سے اجتہادی قوتیں بیدار ہو چکی ہیں۔ جو مصر کی مذہبی زندگی کو جدید تقاضوں کے مطابق نئے خطوط پر استوار کرنے میں ساعی ہیں۔ متحدہ ہندوستان میں جدید و قدیم افکار کے درمیان ہم آہنگی کا یہ عمل، جدید علوم اور قدیم مذہبی طبقہ کے درمیان تصادم ہونے کی وجہ سے اپنے منطقی نتائج تک نہ پہنچ سکا۔ اور قدامت پسند مذہبی طبقہ حیاتِ ملی کے جدید تقاضوں پر چند وجوہ کی بناء پر، غالب آنے میں کامیاب ہو گیا۔

متحدہ ہندوستان کی مسلم حکومت کے دَور میں علماء کے حیطۂ اقتدار میں نہ صرف عدلیہ اور نظامیہ ہی تھا، بلکہ پوری معاشرتی زندگی پر اُن کو غلبہ حاصل تھا۔ جب انگریز نے اقتدار کی چابیاں

مسلم حکمرانوں سے چھین لیں تو مسلم حکمرانوں کے بعد سب سے پہلے اور سب سے زیادہ جو طبقہ متاثر ہوا، وہ اُنہی علماء کا تھا۔ کیوں کہ آنے والی بیرونی سیاسی قوت کے نظامِ حکومت میں اُن کے لئے کوئی جگہ نہیں تھی۔ آنے والی سیاسی قوت نہ تو مسلمان تھی، اور نہ اُس قدیم جاگیردارانہ نظامِ حیات کی حامل تھی جس میں ہمارے علماء اعلیٰ معاشرتی مرتبہ کے مالک تھے۔ ان اسباب کی وجہ سے مسلم مذہبی طبقہ میں انگریز حکمرانوں کے خلاف شدید ردِّعمل پیدا ہوا۔ مسلم علماء نے کھوئے ہوئے سیاسی اقتدار کو واپس لینے کے لئے، اُس کے سیاسی غلبہ کو چیلنج کرنے کے ساتھ ہی، اُس جدید عقلیت اور طبیعیاتی علوم کی جو صنعتی نظام کی منطقی پیداوار تھے، شدید مخالفت شروع کر دی۔

علماء کرام کا اندازہ تھا کہ اگر مسلم عوام نے اس جدید عقلیت اور نئے علوم کو اپنا لیا تو اقتدارِ رفتہ کی بازیابی کا خواب پورا نہ ہو سکے گا۔ لہٰذا انہوں نے انگریز کی لائی ہوئی جدید عقلیت کے مقابلہ میں، جس کی بنیاد تجربہ و مشاہدۂ فطرت پر تھی، اپنے مذہبی علوم کی نہ صرف حفاظت کرنا ضروری سمجھا۔ بلکہ درس و تدریس کے ذریعہ اُن کی تعلیم کو عام کرنا شروع کر دیا اور یہ بات تو عیاں تھی کہ ان مذہبی علوم کی بنیاد منطق استخراجی پر قائم تھی جس میں فکر کی محض صُوری صحت مندی پر زور دیا جاتا ہے مگر معروضی حقیقت کے ساتھ تجربہ و مشاہدہ کی مدد سے تطابق پیدا کرنے کی اہمیت کو نظرانداز کر دیا جاتا ہے۔ اس صورتِ حال کے پیشِ نظر ان علوم کی پیدا کردہ قیاسی عقلیت کی شکست ایک متوقع نتیجہ تھی۔ چناں چہ ۱۸۵۷ء میں ایک آخری کوشش کے بعد یہ خواب ہمیشہ کے لئے محرومِ تعبیر ہو گیا۔

ہمارے اس مذہبی طبقہ نے اقتدارِ رفتہ کی بازیابی کے لئے انگریز کے سیاسی اقتدار اُس کے مذہب عقلیت اور زبان کی مخالفت کے جس فکری راستہ کو اختیار کیا تھا، اُس کی بدولت مسلم عوام ایسے دوراہے پر آ گئے جہاں اگر ایک طرف اُن مذہبی و دینی علوم کا وہ پشتارہ تھا جس کے متعلق انہیں بتایا جاتا تھا کہ اسے اپنانے پر اُن کی اُخروی نجات کا انحصار ہے، مگر جو عملی زندگی میں قیادت و رہنمائی کے کسی طرح بھی قابل نہیں تھا۔ اور نہ وہ ایسی روشنی دے سکتا تھا جس سے فکری قوتوں کو جلا مل سکتی، اور وہ تسخیرِ فطرت کی صلاحیت حاصل کر سکتیں۔ دوسری طرف نئے علوم اور نئی سائنسی عقلیت تھی، جسے حاصل کرنے کے بعد اُن پر نہ صرف معاشی خوش حالی کی راہیں کھل جاتی تھیں بلکہ وہ فطرت کے ان سربستہ رازوں کو معلوم کرنے کے قابل ہو جاتے تھے، جنہیں قیاسی مذہبی عقلیت دریافت کرنے میں ناکام

رہ چکی تھی۔ اور جن کی دریافت سے فرد بتدریج حق تعالےٰ کی قدرتِ کاملہ کے قریب ہوتا جاتا اور اُس کی زندگی کی تمام فکری اور اخلاقی راہیں تابناک ہو جاتی ہیں۔

نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم معاشرہ ہمیشہ کے لئے، دو متنازع طبقوں میں بٹ گیا۔ جن میں سے اگر ایک طبقہ آج سے پانچ صدیاں پُرانی ہیئت، طبعیات، قیاسی کلامی علوم اور جامد قانون کی نہ صرف تعلیم حاصل کر رہا ہے بلکہ اندھی تقلید، غیر عملی اور غیر معاشرتی ماضی پرستی کی وجہ سے اُس کے حصول کو سعادتِ دارین بھی تصور کرتا ہے۔ وہ کلامی و فقہی جزئیات میں سرِمُو تبدیلی پیدا کرنے کی کوشش کو تو عذابِ جہنم کا حق دار سمجھتا ہے، مگر عملاً وہ زندگی کی بازی ہار چکا ہے۔ اُس کے حیطۂ اختیار میں فقط مسلم پرسنل لار کا چھوٹا سا دائرہ رہ گیا ہے۔ اس دائرہ میں وہ فتاوے جاری کر کے اپنے سیاسی اور فکری اقتدار کے دنوں کی یاد سے لذّت اندوز ہوتا رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حیاتِ تازہ، اُس کی عظیم ذمہ داریوں اور اہم تقاضوں سے قطعاً بے بہرہ رہ گیا اور اس کی ساری جد و جہد کا محور چند فقہی جزئیات کو حیات کے تجدیدی عمل سے محفوظ رکھنے اور اذعانی عقائد کے مخصوص مجموعہ کو منوانے کے یا متشدد رویہ اختیار کرنے تک محدود ہو کر رہ گیا ہے۔

دوسرا طبقہ جدید سائنسی علوم کی تحصیل سے فلک قمر اور مریخ تک پہنچنے کی تیاریاں کر رہا ہے۔ ببیں تفاوت راہ از کجا ست تا بہ کجا۔ لہٰذا اس دار و گیر میں وہ نیا فکری و مذہبی ائتلاف (SYNTHESIS) وجود میں نہ آسکا، جو ان دو متضاد فکری رجحانوں پر مشتمل ہوتا اور جو ضمانت تھی اس خطۂ ارض میں مسلم معاشرہ کے نئے حیات انگیز اور غیر مختتم ذہنی و روحانی ارتقاء کی۔

دوسری طرف سرسید احمد خان کی قیادت میں انگریزی اقتدار سے سمجھوتہ کرنے اور اُس کی تہذیب، علوم اور زبان کو اپنانے کی جو تحریک چلی تھی اور تحریک کے جلو میں جس جدید تعلیم یافتہ طبقہ نے جنم لیا۔ نئے علوم نے اُس کے ذہن کو جلا بخشی۔ اُس کے سامنے قدیم عہد کے مذہبی تصورات کی تنگ گھاٹیوں کی جگہ نئے وسیع و عظیم اُفق پیش کئے، اُن کے ذہنوں کو وسعت عطا کی۔ فطرت نے اپنے سربستہ رازوں کے خزانے ان پر کھول دیئے، فطرت کی قوتوں کی تسخیر سے، انسانی زندگی کی کمر محنتِ شاقہ کے بوجھ سے جو جھکی جا رہی تھی، اسے ایک ایسا سہارا ملا جس کی مدد سے وہ اپنے بوجھ سے دن بدن آزاد ہوتی چلی گئی، ادب و فنون میں نئے زاویوں اور نئے اندازِ فکر نے ترویج پائی، اور

ان تمام عناصر نے نئے تعلیم یافتہ طبقہ کو اس قابل بنادیا کہ وہ زندگی کو قریب سے دیکھ سکے۔ اُس کے دل کی دھڑکن کو سُن سکے۔ اُس کے جدید تقاضوں اور اُن نئی ضروریات کو سمجھ سکے۔ جو ارتقا کی شاہراہ پر اُس کی رفتار کو تیز تر کرنے کے لئے لابدی و لازمی ہیں

آگے چل کر اسی جدید تعلیم یافتہ طبقہ کے بعض بالغ نظر افراد نے کتاب و سنت اور اُن سے متعلقہ علوم خود حاصل کئے۔ حیات کے جدید تقاضوں کی روشنی میں اُن کے اسرار و غوامض کی تفہیم و تفحص کو اپنے غور و فکر کا موضوع بنایا۔ اس طرح ان حضرات کی سعی سے ہمارے مذہبی ادب کے خزانے میں نئے حقائق اور نئے افکار کا اضافہ ہوا۔

جدید علوم کو نہ اپنانے کی وجہ سے علما، اپنے نقلی نقطۂ نظر کے مقابلہ میں سائنسی طریقِ تحقیق کی افادیت کا اندازہ نہ کر سکے۔ نقلی نقطۂ نظر سے قرآن و سنت کو سمجھنے میں سخت اُلجھاؤ پیدا ہوا۔ کیوں کہ محض نقلی طریقِ استدلال اپنی معروضی بنیادیں نہیں رکھتا۔ یعنی معروضی حقیقت اُس کی صحت و عدم صحت کو جانچنے کا معیار نہیں بنتی۔ اس وجہ سے یہ طریقِ تفہیم موضوعی، غیر متعین، مبہم اور اُلجھا ہوا ہوتا ہے، کیوں کہ نقلی قضایا کا مآخذ معروضی حقیقت نہیں ہوتی، اس لئے ہر گروہ یا فرد ان کی من مانی تعریف و تشریح کر لیتا ہے اور یوں وہ کسی ایک متعین اور واضح نتیجہ پر نہیں پہنچ پاتا۔ اس انتشارِ فکری کی وجہ سے کوئی منظم اور متعین آئیڈیالوجی قومی عمل کی رہنمائی کے لئے معرضِ وجود میں نہیں آپاتی۔

اس کے برعکس حکمیاتی یا سائنسی طریقِ فکر چونکہ تجرباتی اور معروضی ہوتا ہے۔ اس لئے ہر مسئلہ کی ایک ہی تعریف یا تعبیر ہو سکتی ہے، دو یا زیادہ نہیں ہو سکتیں۔ حکمیاتی اندازِ نظر کو اپنانے سے ذہنی اور عملی قوتوں میں انتشار و اضمحلال نہیں پیدا ہوتا۔ اور کبھی پیدا ہو تو معروضی حقیقت کے ساتھ وابستگی کی وجہ سے اُس کے اسباب کو سمجھ کر ازالہ ہو سکتا ہے۔

محض نقلی قضایا معاشرہ یا فطرت کے مستقل قوانین نہیں بن سکے، جو افراد کی خواہشات سے آزاد رہتے ہوئے اپنا عمل کر سکیں۔ کیوں کہ نقلیات کی تعبیر و تشریح میں افراد کی ذاتی خواہشات اور مفاد کا زبردست عمل دخل ہوتا ہے۔ اس لئے محض نقلیات کو اپنانے والا ذہن قیادت کے نااہل ہوتا ہے۔ کیوں کہ وہ اپنی خواب کی کثرتِ تعبیر کا ہر وقت شکار رہتا ہے اور کبھی بھی صاف اور واضح خط پر نہیں سوچ سکتا۔ اور اس لئے ہمارا مذہبی طبقہ اجتماعی زندگی کی قیادت سے محروم ہو چکا ہے۔

قرآن حکیم نے اپنی تعلیمات و افکار کی بنیاد، شاید اسی لئے نقلیات کی بجائے معقولیات یا حکمیات پر قائم کی ہے۔ اُس نے بار بار تعقل، تفکر، تدبر اور علم و حکمت پر زور دیا ہے۔ اُس نے سمع و بصر کو مسئول قرار دیا ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ علم کے حصول کا آلہ یہی اعضاءِ حسی ہیں، نہ کہ خواب یا الہام و کشوف، کیونکہ اِن وجدانی ذرائع سے حاصل شدہ معلومات کو معروضی حقیقت کی کسوٹی پر جانچا نہیں جا سکتا، لہٰذا تنقید و تجزیہ سے ماوراء ہونے کی وجہ سے فکر و عمل کے لئے شمعِ راہ نہیں بن سکتے۔ اور یہ مذہب کے اندر "پریسٹ ہڈ" کا طبقہ پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں، جو اپنے اقتدار کے لئے اِن وجدانی ذرائع سے پیدا ہونے والی باطنیت کو سائنسی حقائق پر ترجیح دیتا ہے۔ اس طرح مذہب پر اجارہ داری قائم کرنے کا باعث بنتا ہے۔ جس کے نتیجہ میں معاشرہ میں اندھی تقلید پرستی اور جامد ماضی پسندی کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔ اور آہستہ آہستہ معاشرتی زندگی پر رجعت پسند مطلق العنان طاقت غلبہ حاصل کرتی چلی جاتی ہے۔

آج اگر اسلام حیاتِ معاشرہ کے تغیرات کے مطابق فقہی قانونی ڈھانچہ کے نہ بدلنے کی وجہ سے پہلے کی طرح زندہ حقیقت کی حیثیت کھو چکا ہے، وہ اگر معاشرہ کی ایک مؤثر تعمیری قوت نہیں رہا۔ اگر آج دین و دنیا میں خلیج حائل ہو چکی ہے، اور اسلام حیات کے اُس سیلِ رواں سے کٹ کر اگر چند بے جان عقائد اور جامد رسومات کا مجموعہ بنتا جا رہا ہے تو اس کا سب سے بڑا سبب یہی نقلیات کے رشتہ کو معقولیات سے کاٹ دینا ہے۔ مذکورہ سبب کی وجہ سے ہی مذہب عقل سے اپنا رشتہ منقطع کر کے عوام کے لئے ہوّا بن چکا ہے۔ وہ ایک عقلی مسئلہ نہیں رہا جسے تنقید و تجزیہ سے سمجھا جا سکتا ہے، بلکہ جذباتی موضوع بن چکا ہے۔ جو عقلی تنقید و تجزیہ سے ماوراء ہے، جسے صرف تسلیم ہی کیا جا سکتا ہے۔

سترھویں صدی عیسوی میں پوپ کے خلاف لوتھر کی پروٹسٹنٹ تحریک کو وجود میں لانے کا سب سے اہم سبب یہی مذہبی اجارہ داری تھی۔ انجیل مقدس کی تفسیر و شرح کا حق صرف پوپ کو حاصل تھا اور دوسرے تمام فاضل اور ذہین افراد سے انجیل فہمی کا حق چھین لیا گیا تھا۔ بدقسمتی سے ہمارے ہاں بھی یہی رجحان اُبھر رہا ہے، کوئی شخص عربی زبان و ادب، فقہ و احادیث، فلسفہ و کلام پر چاہے کتنا ہی عبور حاصل کرے، اس کے ساتھ تاریخ اور فلسفۂ تاریخ، جدید تاریخی عہد کے تقاضوں اور دیگر

علوم حاضرہ میں کتنی ہی دست گاہ پیدا کرے۔ چونکہ وہ کسی مذہبی دارالعلوم میں نہیں پڑھ سکا۔ لہذا تمام خوبیوں اور صلاحیتوں کے باوجود وہ قرآن فہمی کے نا اہل قرار دے دیا جاتا ہے۔ اور اُسے مذہبی اُمور میں رائے دینے کا حق نہیں دیا جاتا۔

ہمارے مذہبی طبقہ کے اس رویہ نے قرآن اور زندگی کے باہمی رشتہ و ربط کو ختم کر دیا ہے، کیونکہ علماء کے نزدیک قرآن فہمی کا دروازہ آج سے کئی صدیاں پیشتر بند ہو چکا ہے۔ فقہ و حدیث کے دفتر لکھے جا چکے ہیں، اور انسانی زندگی کے ہر پہلو کے متعلق فقہاء نے جزئیات مرتب کر دی ہیں، زمانہ چاہے کتنا ہی بدل جائے اور انسانی معاشرہ کتنے ہی ارتقائی منازل طے کرے مگر ان تمام تبدیلیوں اور اُن سے پیدا ہونے والے نئے تقاضوں کے باوجود کسی فرد کو چاہے وہ کتنا ہی حقیقت پسند اور صاحب عمل ہو۔ قدیم فقہاء و مفسرین سے سرِمُو اختلاف کرنے کا حق نہیں ہے، اُن کی نظر میں حقیقت اپنی فطرت میں جامد اور غیر متغیر ہے، اس لئے زمانہ، تاریخ اور معاشرہ حرکت، تغیر اور ارتقاء سے عاری ہیں۔

یہودیت پر تنقید کرنے سے قرآن حکیم کا مقصد یہ تھا کہ اُمتِ مسلمہ کو بتایا جائے کہ جامد تقلید، صورت پرستی اور قانون میں اجتہاد کے دروازے بند کر دینے، کتابِ الہٰی کی تفسیر و تشریح کو ایک مخصوص مذہبی گروہ کی اجارہ داری میں دے دینے سے زندگی کی نشو و نما کے سوتے خشک ہو جاتے ہیں اور ارتقاء کا عمل ٹھٹھر کر رہ جاتا ہے مگر اس تنقید سے ہمارے علماء نے عبرت حاصل نہیں کی اُنھوں نے نبوّت کے خاتمہ کے ساتھ ہی دینی معاملات میں عقل و فہم کے استعمال کے خاتمہ کا بھی اعلان کر دیا۔ حالانکہ ختمِ نبوّت کا مفہوم ہی یہ تھا کہ عقلِ انسانی کو زمانِ متسلسل کی تبدیلیوں کی وجہ سے پیدا ہونے والے نئے تقاضوں اور نئی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے آزاد کر دیا جائے تاکہ وہ تجربہ و مشاہدہ کی مدد سے اپنے مقصدِ نوعی کی طرف گامزن رہے۔

لیکن اس قرآنی تقاضے کے برعکس ہمارے اکثر علماء نے عقل کو نقلِ جامد کا پابند کر کے سائنسی حقائق کے اُن اَن گنت خزانوں کو منکشف کرنے اور اُن سے اپنی زندگی کی راہوں کو منوّر کرنے سے محروم کر دیا جنہیں قرآن نے خیرِ کثیر اور کلماتِ الٰہی کے نام سے موسوم کیا تھا۔ اور اُن کے غیر مختتم تسلسل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا:-

وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَۃٍ اَقْلَامٌ وَّ الْبَحْرُ یَمُدُّہٗ مِنْ بَعْدِہٖ سَبْعَۃُ اَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ کَلِمٰتُ اللّٰہِ ط اِنَّ اللّٰہَ عَزِیْزٌ حَکِیْمٌ ۔ (لقمان)

اور اپنے اس رویہ سے نبی اکرمؐ کی اُس حدیث مبارک کو بھی ثابت کر دیا جس میں فرمایا گیا ہے کہ اُمتِ مسلمہ پر ایک وقت ایسا آئے گا کہ وہ یہودیت کے نقشِ قدم پر چلے گی ۔

ہماری مذہبی قیادت نے زمان کی حرکت پر مکان کے ثبات و سکون کو ترجیح دی، اگرچہ اُس نے کلامی مباحث کے ضمن میں یہ پڑھا تھا کہ اشاعرہ جواہر کے قائل ہیں اور یہ جواہر مسلسل طور پر متحرک و متغیر ہوتے رہتے ہیں ۔ مگر اُس نے اشاعرہ کے اس تصور جوہر پر معتزلہ کی عقلیت پسندی کی مخالفت کے باوجود حقیقتِ مطلقہ کے متعلق اُن کی سکونی تعبیر کو ترجیح دی اور اُسے اپنا لیا ۔ تاکہ تغیر و حرکت کے اشعری تصور اور عقلیت پسندی کا اعتزالی نظریہ اُن کے طبقاتی مفاد کو کوئی گزند نہ پہنچا سکے ۔

مذہبی طبقہ جدید تعلیم یافتہ گروہ کو اسلام کے زوال کا ذمہ دار ٹھہراتا ہے ۔ کیونکہ اُس کے نزدیک وہ یورپ کی ملحدانہ اور فاسد تہذیب کا علم بردار ہے ۔ حالانکہ یورپ کی تہذیب نہ تو ملحدانہ ہے اور نہ فاسد، بلکہ ہر تہذیب کی طرح یہ بھی قانونِ عروج و زوال کی اثر پذیری کے ماتحت ہے ۔ اپنے عہدِ عروج میں اُس نے تہذیبِ انسانی کے دامن کو جن جواہر ریزوں سے بھرا ہے، کوئی ماسبق تہذیب اس حیثیت میں اُس کی ہمسری کا دعویٰ نہیں کر سکتی ۔ کیوں کہ یہ صرف مغربی تہذیب ہی ہے جس نے فطرت کی تسخیر کا راستہ اختیار کر کے انسان کے خلیفۃ اللہ فی الارض کے قرآنی مقام کی سچائی کو واقعی طور پر ثابت کر دیا، نہ صرف یہ کہ اس تہذیب نے ہر شعبۂ حیات میں نئے حقائق اور نئی اقدار کے لامتناہی سلسلوں کو دریافت کیا بلکہ مشرق اور اسلام کے قدیم علمی اثاثوں کو گمنامی کے اندھیروں سے نکال کر ان کی حفاظت اور بقاء کا سامان بھی مہیا کیا ۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اس عظیم تہذیب نے اپنے دورِ زوال میں جو تمام سابقہ تہذیبوں اور مذاہب پر گزر چکا ہے، بعض فاسد اور تخریبی پہلوؤں کو جنم دیا، جن کے مضر اثرات و نتائج آج ہر جگہ نمایاں نظر آ رہے ہیں ۔ لہٰذا اگر زوالِ اسلام کے اسباب کا تجزیہ کیا جائے تو تہذیبِ مغرب کی اثر اندازی سے کہیں زیادہ مسلم مذہبی طبقہ کی جامد تقلید پرستی، متشدد ماضی پرستی اور اجتہادی قوتوں کے استعمال پر پابندی عاید کرنے کی روایات اس کی ذمہ دار ہیں ۔ بلکہ مغربی علوم کی وجہ سے مولوی چراغ علی، سرسید

سید امیر علی مفتی محمد عبدہ اور علامہ اقبال جیسے صاحب نظر و بصیرت افراد پر مشتمل ایک عظیم گروہ رجال پیدا ہو گیا تھا جن کی فکری و عملی کاوشوں سے عالم اسلام کے ہر ملک میں صحت مند سیاسی تبدیلیاں بروئے کار آئیں اور اسلام کی ترقی پسند تعبیر و تشریح کی گئی۔

مگر ان افراد کے کارناموں پر کفر و الحاد کے فتاوے سے پانی پھیر دیا گیا۔ اور مسلم عوام کو جو اپنی کمی تعلیم اور معاشی بدحالی کی وجہ سے رجعت پسندی اور مذہبی جذباتیت کا شکار ہونے کے لئے ہمہ تن تیار تھے کتاب و سنت کی اس جدید ترقی پسند تعبیر کو اپنانے سے محروم کر دیا گیا، کیوں کہ ان سادہ لوح عوام کو بتایا گیا تھا کہ یہ جدید تعبیر و تشریح کفر و الحاد ہے۔ مذہب و عقل میں کوئی باہمی تعلق نہیں ہے۔ مذہبی مسئلہ ایک غیر عقلی اور جذباتی مسئلہ ہے جس کا حل صرف منقولات کے پاس ہے اور منقول کی تفسیر و تعبیر وہی جائز ہے جو علما کرتے ہیں کیوں کہ وہ ان علوم کے ماہر ہیں اور یہ جدید مذہبی علم کا دعوے دار طبقہ محض جاہل ہے۔

علما کے اس رویے کے نتیجے میں جدید تعلیم یافتہ مسلم نوجوان طبقہ کی اکثریت کے قدم جب دینی راستہ سے ہٹ گئے اور وہ زوال پذیر مغربی تہذیب کی مختلف فساد انگیز تحریکوں کا شکار ہونے لگی تو انہی علمار نے ان کے خلاف کفر و فسق کے الزامات کا ایک طوفان بپا کر دیا۔ مذہب کے ایک زندہ فعال عنصر کی حیثیت سے انسانی معاشرہ کے بناؤ بگاڑ کے عمل سے الگ ہو جانے کے اسباب پر اگر غور کیا جائے تو سب سے اہم اور بنیادی سبب مذاہب عالم کی "پریسٹ ہڈ" کا یہ رویہ معلوم دیتا ہے جس کی وجہ سے اُس نے بدلتی ہوئی معاشرتی حقیقت کے ہر نئے مرحلہ کے تقاضوں سے مذہبی فکر و عمل کی مطابقت پیدا کرنے سے تساہل ہی نہیں برتا بلکہ اُس نا گزیر معاشرتی حقیقت کو تسلیم کرنے سے ہی انکار کر دیا۔

ہمارے یہ بزرگ نئے مذہبی اسلاف کی راہ میں، جسے تاریخ کی نئی قوتیں بتدریج تشکیل دے رہی ہیں، حائل ہیں، اور اسی سبب سے مذہب مثبت معاشرتی قوت کی حیثیت سے انسانی سوسائٹی سے خارج ہو چکا ہے اور یا اُس کی طرف مکمل بے اعتنائی برتی جاتی ہے۔

اب اگر ہمارا مذہبی طبقہ خلوص نیت سے یہ چاہتا ہے کہ اسلام یا مذہب پھر سے انسانی معاشرہ کی تشکیل میں ایک زندہ فعال عنصر کی حیثیت سے حصہ لے تو اُس کا فرض ہے کہ آج ہمارے عہد میں معاشرتی وجود جس نئی شان میں جلوہ گر ہے اور یہ نئی شان جن نئے تقاضوں کا اظہار کر رہی ہے اُنہیں پورا کرنے کے لئے قرونِ وسطےٰ میں کی گئی اسلام کی تعبیر کو ترک کر کے ایک ایسی تعبیر کی

تدوین سامنے لائے جو نہ صرف صنعتی انقلاب کے علمی اور معاشرتی مطالبات کو ہی پورا کرے، بلکہ واقعیت کی روح کو بھی اپنانے کی صلاحیت رکھتی ہو، اس کے بغیر مذہب انسان کے حق میں افیون بن جائے گا۔ اور انسانی دل و دماغ پر اُس کے مخدرانہ اثر سے استحصال پسند قوتیں اُس کی ترقی پذیری کی آخری صلاحیت کو بھی اُس سے چھین لیں گی اور وہ اپنی مدافعت میں مجبورِ محض بنا رہے گا۔

بدقسمتی سے ہمارے علماء کا ذہن کچھ ایسے ابہام کا شکار ہو چکا ہے کہ وہ قرآن حکیم کی آیات کی تلاوت فرماتے ہیں، اُس کی تفسیر بیان کرتے ہیں، مگر اِن آیات سے جو حقائق اور قوانین حیات اخذ ہوتے ہیں، جب ان کا اطلاق معاشرتی زندگی پر کیا جاتا ہے تو اطلاق سے پیدا ہونے والے نتائج کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیتے ہیں۔ مثلاً اگر اُن سے عرض کی جائے کہ کل یوم ھو فی شان اور ان فی خلق السموات والارض، اختلاف اللیل والنهار لآیات لاولی الالباب جیسی آیاتِ مقدسہ میں قرآن حکیم نے زمانِ مسلسل کے تصور کو پیش کیا ہے، اور اس تصور سے تغیر و حرکت مسلسل کا جو قانون اخذ ہوتا ہے، اُس کے معاشرتی اطلاق سے لازم آتا ہے کہ اگر معاشرتی زندگی ہمہ وقت متحرک و متغیر ہے تو کسی مخصوص عہد کا مفصل فکری و قانونی ڈھانچہ جوں کا توں ہمیشہ کار آمد نہیں رہ سکتا۔ اس حقیقت کو تسلیم کر لینے سے چوں کہ اُن کے علمی وقار کو ٹھیس پہنچتی ہے، لہٰذا وہ معاشرتی وجود میں تغیر و حرکت سے انکار کر دیتے ہیں۔

یہ تصور کہ حق تعالےٰ کی تمام صفات جیسے آغاز کائنات میں عمل پیرا تھیں، ویسے ہی آج بھی مصروفِ عمل ہیں اور رب و خالق ہونے کی وجہ سے ربوبیت و تخلیق مسلسل کا قانون اخذ ہوتا ہے، اور تخلیق کا تسلسل نئے کائناتی حقائق اور نئی معاشرتی اقدار کی دم بدم تخلیقِ نو کا ضامن ہے، چوں کہ صفاتِ الٰہیہ کے ضمن میں تعطل ناممکن ہے لہٰذا نئے حقائق اور اقدار کی تخلیق کا سلسلہ کبھی ختم نہیں ہو سکتا، اور نئے علوم اور نئے معاشرتی نظاموں کے جنم لینے سے قرآن و سنت کے مطالب و مفاہیم کی تفسیر و تشریح بھی بدلتی رہے گی تو ہمارا مذہبی طبقہ اس نتیجہ کو تسلیم کرنے سے ابا کرتا ہے۔ اور اس بات پر مصر ہے کہ تخلیقِ نو کے قانون کا اطلاق قرآن و سنت کی مزید تشریح و توجیہہ پہ عائد نہیں ہو سکتا۔ اگر اِن مِن اُمّۃٍ اِلّا خلا فیھا نذیر (فاطر) اور وَ لِکُلِّ اُمّۃٍ رّسُولٌ (یونس) جیسی آیاتِ قرآنی میں بعثتِ نبوت کے عالم گیر قانون کے پیشِ نظر جس کا مقصد وحدتِ انسانیت کا قیام ہے، یہ واضح کیا جائے کہ عرب اور اُس کے قرب و جوار میں

بسنے والی چند اقوام کے علاوہ ان آیات کا اطلاق کرۂ ارض کے ہر حصہ میں بسنے والی ایسی اقوام پر ہوتا ہے جن کا ذکر قرآن حکیم میں موجود نہیں

وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنٰهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ط (النساء)

لیکن چوں کہ یہ اقوام قرآن حکیم کی براہ راست مخاطب نہیں تھیں اس لئے ان کے انبیاء و کتب کے نام کا ذکر نہیں کیا گیا۔ حالاں کہ اِن اقوام میں نبوت کی بعثت کو تسلیم کرنے میں کوئی بُعد نہیں، قرآن حکیم نے تمام انبیاء کو اُمتِ واحدہ مانا ہے۔ اور مسلم کامل بننے کے لئے ان سب پر ایمان لانا ضروری قرار دیا ہے تاکہ صحیح معنوں میں وحدتِ انسانیت کی بنیادوں کو استوار کیا جا سکے "لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ"

یہ اور اسی طرح کی دیگر کئی آیاتِ مقدسہ میں عالم گیریت UNIVERSALITY کے پائے جانے سے اگرچہ قرآن کا یہ دعوےٰ پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتا ہے کہ قرآن کا خدا ساری اقوامِ عالم کا رب، اس کا نبی اقوامِ عالم کے لئے رحمت اور خود قرآن اقوامِ عالم کے لئے ذکر ہے، مگر ہمارے اکثر علماء قرآن کے ان دعاوی کو اگرچہ عقیدۃً تسلیم کرتے ہیں مگر اسلام کی اس عالم گیریت کا عملاً انکار کر دیتے ہیں۔

آغا خان مرحوم کے مذہبی تصورات

پروفیسر شیخ محمد عثمان

مسلمانوں میں مذہبی پیشوا اور فرقوں کے رہنما بھی بہت ہیں، اور مغربی تہذیب و معاشرت کے دلدادگان کی بھی کمی نہیں، لیکن ان میں ایسے لوگ کم نکلیں گے جنہوں نے اسلام اور تہذیب جدید دونوں کا مطالعہ تعصب و تنگ نظری سے بالاتر ہو کر صحت مند طریقہ سے کیا ہو اور دونوں کی حقیقت اور ان کا صحیح مقام پالیا ہو۔ آغا خان مرحوم کی حیثیت اس لحاظ سے غیر معمولی اور منفرد ہے۔ انہوں نے تعلیمی، معاشرتی اور سیاسی مسائل کے ساتھ ساتھ اپنے سوانح حیات[1] اور بالخصوص اس کے آٹھویں باب میں جو افکار و تصورات پیش کئے ہیں وہ مذہب اور تہذیبِ جدید دونوں کے غائر مطالعہ کا نتیجہ ہیں اور اپنے قاری کو ایک خاص دعوتِ فکر و نظر دیتے ہیں۔ ان تصورات کی دل چسپی، صداقت اور افادیت کے پیشِ نظر میں اس مضمون میں اختصار کے ساتھ ان کو بیان کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔

مذہبی واردات

علامہ اقبالؒ نے اپنے انگریزی خطبات میں "مذہبی تجربے" کی علمی و عملی حیثیت سے وضاحت کی ہے۔ سب جانتے ہیں کہ دنیا کے تمام بڑے مذاہب' اسلام' عیسائیت، یہودیت، ہندو دھرم اور بدھ مت کی بنیاد ایک نہ ایک الہامی یا آسمانی کتاب پر ہے اور ہر ایک کا دعویٰ ہے کہ یہ کتاب اُن کے پیغمبر نے بطور خود نہیں لکھی بلکہ یہ اس وحی یا الہام یا وجدان کا نتیجہ ہے جو اسے خالقِ کائنات سے اپنے باطنی رابطے کی بدولت حاصل ہوا۔ اعلیٰ سائنس اور بالخصوص فلسفہ کی نظر میں اس "باطنی رابطے" کا سوال جسے میں نے ذرا اوپر مذہبی تجربہ بھی کہا ہے، بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ عام طور پر جس علم کو ہم یقینی ماننے پر مجبور ہیں، وہ حواس خمسہ اور عقل و منطق کی بدولت

---

[1] MEMOIRS OF AGHA KHAN, LONDON, 1952

حاصل ہوتا ہے۔ ان ذرائع سے حاصل ہونے والے علم کو فلسفہ اور سائنس دونوں کی سند حاصل ہے۔ مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس علم کی کیا حیثیت ہے، جو نہ حواس کے ذریعے حاصل ہو اور نہ عقل و منطق کی بدولت بلکہ جس کو پانے والا یہ دعویٰ کرے کہ یہ اُس کے قلب کی ایک خاص واردات ہے۔ اور اسے یہ علم خالقِ کائنات سے براہِ راست حاصل ہوا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سے دنیا کے عظیم مفکر اور فلسفی دو گروہوں میں بٹ جاتے ہیں۔ ایک وہ جو اس ذریعۂ علم کو غیر یقینی اور ناقابلِ اعتبار سمجھتے ہیں اور دوسرے وہ جو اس کو قابلِ اعتماد، یقینی اور فطری جانتے ہیں۔

یہ کہنا بے محل نہ ہوگا کہ اس ذریعۂ علم کو حق بجانب اور سچا ثابت کرنا صرف مسلمانوں کا ہی معاملہ نہیں بلکہ جیسا کہ میں نے اوپر کہا ہے، دنیا کے تمام بڑے مذاہب کا مشترکہ مسئلہ ہے اور اس "جہاد" میں سبھی نے شرکت کی ہے۔ یہی نہیں بلکہ گزشتہ نصف صدی میں خود سائنس اور فلسفہ کے حلقۂ تربیت سے بھی کچھ لوگ ایسے اُٹھے ہیں جنہوں نے اس "غیر سائنٹفی" ذریعۂ علم کو ایک صحیح اور درست بلکہ دوسرے ذرائع کے مقابلہ میں صحیح تر ذریعۂ علم ثابت کرنے میں مذہب والوں کا ہاتھ بٹایا ہے۔ مثال کے طور پر عصرِ حاضر کے ممتاز ترین سائنس دان آئن شائن کا یہ قول ملاحظہ ہو:۔

"انسانی زندگی کا سب سے گہرا اور اونچا تجربہ، باطنی تجربہ ہے۔ سچے علم کا یہی ایک سرچشمہ ہے۔ جو لوگ اس تجربے سے بے بہرہ ہیں اور اُن پر تحیر اور رعبِ خداوندی کا عالم کبھی طاری نہیں ہوا۔ انہیں روحانی طور پر مردہ سمجھنا چاہیئے۔" علامہ اقبالؒ نے اپنے پہلے اور دوسرے خطبے میں اس مسئلہ پر نہایت دقیق اور خالص فلسفیانہ رنگ میں بحث کی ہے۔ آغا خان نے بھی اپنی کتاب کے آٹھویں باب کا آغاز اسی مسئلہ سے کیا ہے اور مشہور مسلمان فلسفی ابن رشد کے حوالے سے بتایا ہے کہ علم کے ذرائع دو ہیں۔ ایک ذریعہ حواس کا ہے جن سے ہم مظاہرِ فطرت کو جانتے اور پہچانتے ہیں اور ان کی گنتی اور ناپ تول کرتے ہیں اور دوسرا ذریعہ وہ ہے جو ہمیں حقیقت تک فی الفور اور براہِ راست پہنچا دیتا ہے۔ مذہبی واردات اِسی ذریعہ سے تعلق رکھتی ہے۔

آغا خان مرحوم کا تصوّرِ محبت

کیا یہ ذریعہ علم یا خود مذہبی تجربہ عقلی تجزیہ کا متحمل ہوسکتا ہے؟ اس سوال پر آغا خان نے براہِ راست توجہ نہیں دی لیکن انھوں نے محبت کا جو نظریہ پیش کیا ہے، وہ دراصل ان کی طرف سے اور ان کے ہم خیال لوگوں کی طرف سے

اس سوال کا جواب ہے۔ عام لوگ اور خصوصاً فرائیڈ کی تحریروں سے متاثر حضرات جذبۂ محبت کو جنسی جذبہ سے الگ نہیں کر سکتے اور محبت کو ہوس ہی کی ایک ترقی یافتہ یا صیقل شدہ صورت قرار دیتے ہیں۔ آغاخان دنیا کے تمام دوسرے صوفیاء کی طرح محبّت کو جنس سے الگ اور جنس سے بہت بالا مقام دیتے ہیں اور مذہبی تجربے کی حقیقت کو محبّت کے تجربے کی مدد سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک محبت وہ جذبہ ہے جس کے تحت انسان اپنی ذات اور نفس کے تمام تعلق تقاضوں کو بھول کر کسی دوسری ذات کے لئے وقف ہو جاتا ہے۔ یہ زندگی کا نہایت دقیع تجربہ ہے۔ آئے دن کے واقعات اور تاریخ کے شواہد یہ ثابت کے لئے کافی ہیں کہ اس جذبے کی سرشاری میں اور اس کی قدر و قیمت کے سامنے شہنشاہ اپنے تخت و تاج کو بھی خاطر میں نہیں لاتے۔ ایک انسان کو کسی دوسرے انسان کی چاہت میں جو سکون ملتا ہے، اس کے کردار کو جو بلندی نصیب ہوتی ہے اور اس کی روح کو جو بالیدگی اور کیف و سرور حاصل ہوتا ہے، اس کے مقابلے میں دنیا کی ساری دولت اور جاہ و اقتدار کی تمام شان و شوکت ہیچ ہے اور یہ اس محبت کی کیفیت ہے جو ادنیٰ اور دنیاوی ہے! اس سے اندازہ کیجئے کہ اس اعلیٰ ترین محبّت کی کیفیت کیا ہو گی جو اپنے خالق کے ساتھ ایک انسان کو والہانہ طریق سے وابستہ کر دیتی ہے۔ محبّت الٰہی کا یہ جذبہ جب انسانی زندگی پر چھا جاتا ہے، تو اس کے قلب و نظر اور فکر و عمل کو ایک نئی اور انوکھی طاقت بخشتا ہے۔ مذہبی تجربہ اس شاخِ محبّت کا ثمر ہے۔ آغاخان مرحوم اس جذبۂ محبت کی تعریف میں لکھتے ہیں:-

"جس طرح دولت و اقتدار کی لائی ہوئی خوشیاں انسانی محبّت کی مسرّتوں کے سامنے ہیچ ہیں، اسی طرح پاکیزہ ترین انسانی محبّت کی مسرتیں اس اعلیٰ روحانی محبّت کے سامنے ہیچ ہیں جو حقیقت کے براہِ راست ادراک و تجربہ سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ جذبۂ محبّت اور یہ روحانی تجربہ خداوندِ تعالیٰ کی عین بخشش و عنایت ہے۔ جس کے لئے ہمیں ہمیشہ دعا کرنی چاہیئے۔"

اس روحانی محبت اور مذہبی تجربہ کے باب میں دو باتیں آغاخان مرحوم نے اور بیان کی ہیں۔ اوّل یہ کہ یہ نعمت مسلمانوں کے علاوہ دوسرے مذاہب کے لوگوں کو بھی میسّر آتی رہی ہے اور آ سکتی ہے اور دوئم یہ کہ بعض اشخاص دوسروں کے مقابلے میں فطرتاً اس نعمت اور تجربے کے زیادہ اہل ہوتے ہیں اور اگر وہ اپنی صلاحیتوں کی طرف مناسب توجہ دیں۔" خصوصاً مسلمان جن کا تصوّرِ توحید

سبب حقیقت کے بہت قریب لے آتا ہے۔ تو بشرط فضل ایزدی ان کی روحانی طاقت بے اندازہ بڑھ سکتی ہے۔"

صوفیاء اور فقہاء

غور سے دیکھا جائے تو یہ وہ تصورات ہیں جو تھوڑے سے بہت اختلاف کے ساتھ مسلمان صوفیاء صدیوں سے پیش کرتے رہے ہیں۔ لیکن آغاخان مرحوم اور ان صوفیاء میں ایک بنیادی فرق ہے۔ ہر بڑے مذہب اور نظام کی طرح اسلام کو بھی مختلف افراد اور مختلف جماعتوں نے اپنے اپنے ذوق اور ماحول کے مطابق مختلف طریق سے سمجھا ہے۔ صوفیاء کا نظریہ فقہاء سے اور فقہاء کا حکماء سے یوں الگ رہا ہے کہ صوفیائے نے فقط اسلام کے اس پہلو پر زور دیا جو خدا کی محبت اور روحانی تجربہ سے تعلق رکھتا ہے اور افراد اور معاشرے کی دیگر ضروریات کے متعلق اسلام کے جو احکام تھے ان کو یا تو نظر انداز کر دیا یا فروعی سمجھا۔ اس طرح فقہائے نے ان باتوں کی طرف کوئی توجہ نہ دی جن کو صوفیاء زندگی اور موت کا سوال بنائے ہوئے تھے۔ اور مذہب کے قانونی اور معاشرتی پہلو ہی کو مرکز توجہ بنائے رکھا۔ حکماء نے عام طور سے روحانی اور معاشرتی دونوں پہلوؤں کی طرف سے اغماض برتا اور محض فکر و ذہن کے تقاضوں کی تکمیل میں لگے رہے۔ عصرِ حاضر کے صحت مند اثرات میں سے ایک اثر ہم پر یہ ہوا ہے کہ ہمارے دانش ور اور اربابِ فکر اسلام اور اسلامی تعلیمات کی ہمہ گیری کو جاننے اور سمجھنے لگے اور یک رُخ خیالات کی گرفت ڈھیلی پڑ گئی۔ برِّ صغیر پاک و ہند کی تاریخ میں اس خوشگوار تبدیلی کا آغاز سر سید سے ہوتا ہے۔ آغاخان مرحوم نے خود زندگی کے اس قدر مختلف اور متنوع پہلو دیکھے اور برتے تھے اور وہ زندگی کی ہمہ گیری اور اس کی ضروریات کی گوناگونی سے اس قدر باخبر تھے کہ وہ اسلام کو فقط ایک صوفی کی نظر سے نہ دیکھ سکتے تھے۔ لیکن اتنی بات مسلّم ہے کہ انہوں نے صوفیانہ نقطۂ نظر کو اپنی ترتیبِ افکار میں سب سے مقدم رکھا اور سب سے پہلے ذاتی مذہبی تجربے، روحانی واردات اور عشق الٰہی کو بیان کیا اور حق یہ ہے کہ اگرچہ مذہب اور خاص طور سے دینِ اسلام، معاشرتی نظام بھی ہے، اخلاقی ضابطہ بھی اور مابعد الطبیعی نظریہ بھی، لیکن اس کی روح ذاتی مذہبی واردات اور محبتِ الٰہی میں پوشیدہ ہے۔

حیاتِ اجتماعیہ

متصوّفانہ تصوّرات کے بعد آغاخان مرحوم اسلام کے اجتماعی نظام کے ایک بنیادی خیال کو پیش کرتے ہیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی لا

حیثیتیں تھیں۔ آپؐ خدا کے رسول اور نبی تھے، جنہیں انسانوں کی رہبری اور اصلاح کے لئے مبعوث کیا گیا تھا۔ یہ آپؐ کی بنیادی حیثیت تھی۔ لیکن رفتہ رفتہ بالخصوص ہجرت کے بعد جب مسلمانوں کا اپنا ایک مخصوص معاشرہ قائم ہوگیا اور بعد میں حکومت بھی، تو رسولِ خدا صلعم سیاسی حکمران اور امور سلطنت کے نگران بھی تھے۔ آپؐ کی وفات پر جہاں تک آپؐ کی سیاسی اور دنیوی یعنی سیکولر حیثیت کا تعلق تھا، پہلے حضرت ابوبکرؓ کو اور پھر دیگر خلفائے راشدین کو آپؐ کا نائب اور خلیفہ تسلیم کیا گیا لیکن جہاں تک آپؐ کی نبوت کا تعلق تھا، وہ آپؐ کی وفات پر ختم ہوگئی۔ آپؐ آخری نبی تھے لہٰذا نبوت یا اس کی نیابت کے جاری رہنے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا تھا۔ یہ بات اسلام اور مسلمانوں کے حق میں بےاندازہ خیر و برکت کا باعث ہوئی۔ اس کی بدولت اسلامی دنیا مذہبی پیشوائیت سے، جیسی کہ عیسائی مذہب (پاپائیت) اور دوسرے مذاہب میں عام طور سے پائی جاتی ہے، محفوظ ہوگئی۔ لیکن اس سے بھی بڑا فائدہ اس سے یہ ہوا کہ قرآن کی تفسیر و تعبیر کسی ایک فرد یا جماعت کا اجارہ نہ بن سکی۔ خود قرانِ حکیم کا اسلوب بیان ایسا ہے کہ وقت اور زمانہ بدلنے کے ساتھ ساتھ جب زندگی کے تقاضے بدلتے ہیں، تو نئے علم اور نئے تقاضوں کی روشنی میں خداوندی ارشادات سے نئے معانی اور نئی تعبیریں انسانی فہم میں آتی ہیں اور ہمارے ذہن کو روشنی اور بصیرت بخشتی ہیں۔ اس طرح قرآن ہمیشہ کے لئے ہمارا رہنما ہے اور مسلمانوں میں جہاں تک اس کے معانی و مطالب کا تعلق ہے، وہ تنگ نظری اور تشدد پیدا نہیں ہوا جو بعض دوسرے مذاہب میں نظر آتا ہے۔

یہ خیال جسے آغا خان مرحوم نے امام غزالیؒ کے حوالے سے مختصراً بیان کیا ہے مسلمانوں کی حیاتِ اجتماعیہ میں غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے۔ شرع کی اصطلاح میں جسے اجتہاد کہتے ہیں۔ اس کا دروازہ دراصل اسی خیال کی بدولت کھلا رہا ہے۔ اجتہاد ہماری ترقی اور قوت کی ضمانت ہے۔ لیکن جو بات مجھے یہاں کہنی ہے وہ اس خیال سے متعلق کم اور آغا خان کی ذات سے متعلق زیادہ ہے۔ خود آغا خان مرحوم نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ یہ تصوّر مسلمانوں کی اکثریت یعنی اہل سنت والجماعت کا ہے۔ اگرچہ ایک دوسرے فرقے کا عقیدہ اس سے مختلف بلکہ برعکس ہے اور اس فرقے کے مسلمان رسول اکرمؐ کی دینی یا نبوی حیثیت کو بھی جاری سمجھتے ہیں۔ لیکن آغا خان مرحوم کی بے تعصبی اور حق پسندی دیکھئے کہ جب انھوں نے پہلے خیال کو درست اور عالمِ اسلام کے لئے مفید پایا تو

نہ صرف بے دریغ بیان کیا بلکہ اس طرح بیان کیا جو صرف ذاتی یقین کا نتیجہ ہی ہو سکتا ہے۔

توحید اور رسالت

آغا خان مرحوم نے اسلام کے تصورِ توحید اور رسول اکرمؐ کی بعثت کی اہمیت پر بھی روشنی ڈالی ہے اور یہ واضح کیا ہے کہ بنی اسرائیل کے تمام پیغمبر خدا کی طرف سے تھے اور اُن پر ایمان لانا ہر مسلمان کا فرض ہے۔ اُن کی بدولت نسل انسانی کو جو روحانی فیضان حاصل ہوا، اس سے انکار نہیں لیکن مرورِ ایّام سے بائیبل کے تصوّرِ اللہ نے ایک ایسی صورت اختیار کر لی جس کی صحت اور افادیت دونوں میں کلام ہے۔ یہودیوں کی تمام روحانی جدّوجہد اور قوت کے باوجود ان کا خدا ایک قومی اور نسلی خدا بنا رہا اور اس کی ذات اپنے مظہرِ اعلیٰ یعنی کائنات سے الگ تھلگ ہی رہی۔ ہندوستان اور چین اور دوسرے ممالک میں بھی توحید کا تصوّر دھندلا گیا تھا۔ کہیں بُت پرستی مقبول ہو رہی تھی اور کہیں ہمہ اوست کے پردے میں کفر و شرک کے رجحان پرورش پا رہے تھے۔ اسی طرح عیسائیت نے بھی اپنے پیغمبر کو انسان کے بجائے انسان کی صورت میں خدا مان لیا تھا۔ ایسے وقت میں زندگی کا اہم ترین تقاضا تھا کہ توحید کا خالص اور صحیح تصوّر اہلِ دنیا کے سامنے لایا جائے اسلام نے رسول اکرمؐ کو ایک انسان کے طور پر پیش کیا، جو اُس خدا کے رسول تھے، جس نے کائنات کو صرف پیدا ہی نہیں کیا بلکہ جو اپنی قدرت اور مشیّت سے اس میں ہر دم ترقی و تغیّر کا سامان کر رہا ہے اور جس کی طرف توجہ دینے اور جس سے تعلق پیدا کرنے سے انسان حقیقت تک رسائی حاصل کر سکتا ہے خدا کی ذات ہی زندگی اور قوت کا سرچشمہ ہے۔ اس کے علاوہ باقی جو کچھ نظر آتا ہے، سب کی حیات و بقا اُس کی ذاتِ اقدس پر منحصر ہے۔ کائنات میں کوئی چیز، کوئی ہستی خواہ وہ بظاہر کتنی ہی مہیب، طاقتور یا مقدس نظر آئے، اپنے ذاتی استحقاق کی بناء پر خدا سے بے نیاز اور آزاد ہو کر زندہ نہیں رہ سکتی۔ وہی سب کا سہارا اور سب کا آسرا ہے۔

خدا اور انسان

خدا سے انسان یا کائنات کو کیا نسبت ہے؟ اس کو مختلف لوگوں نے مختلف تمثیلوں سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ صوفیاء کی اکثریت انسان کو قطرہ اور خدا کو بحرِ بیکراں بتاتی ہے۔ اور یہ درس دیتی ہے کہ "عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا"۔ مولانا رومؒ نے قطرہ اور دریا کی تمثیل میں خطرات دیکھ کر اپنے تصوّر کو آفتاب اور آئینہ سے ظاہر کیا ہے۔ انسان آئینہ ہے اور خدا روشنی اور قوت کا بے پایاں سرچشمہ ہے۔ جس طرح

شیشے کو آفتاب کے سامنے لانے سے اس میں آفتاب کا عکس بھی دکھائی دیتا ہے۔ اس سے شعاعیں بھی پھوٹنے لگتی ہیں اور بعض شیشوں میں حرارت بھی آجاتی ہے۔ بس اسی طرح انسان قربِ الٰہی سے عکسِ الٰہی بن سکتا ہے۔ آغاخان مرحوم نے آفتاب اور حوض کی تمثیل پیش کی ہے۔ حوض میں آفتاب کا عکس ضرور آجاتا ہے اور شائد آنکھوں میں تھوڑی سی چکا چوند بھی پیدا ہو سکتی ہے لیکن یہ عکس اصل آفتاب کے سامنے انتہائی بے بضاعت اور حقیر ہے۔ خدا کی ذات دہکتا ہوا بے پایاں آفتاب ہے۔ اور کائنات اپنی تمام وسعتوں، قدامتوں اور قوتوں کے باوجود اس سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی کہ حوض کے پانی میں ذاتِ اقدس کا ایک عکس ہے۔

اخلاقی اور سیاسی ضابطے

توحید کے اسی تصوّر سے آغاخان مرحوم اسلام کے اخلاقی ضابطوں کی طرف آتے ہیں اور اُن کے متعلق یہ خیالات ظاہر کرتے ہیں کہ خالق کائنات کو یوں جان لینے اور کائنات سے اس کا جو تعلق ہے اس کو سمجھ لینے کے بعد قدرتی طور پر انسان میں یہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ اسے وہ ضابطہ معلوم ہو جائے، جسے اختیار کر کے وہ خدا کا قرب اور زندگی میں اپنا صحیح مقام پا سکے۔ اس کے لئے اسلام نے پاکیزہ دنیا داری پر زور دیا ہے۔ جو شخص شادی نہیں کرتا، گھر بنانے اور باپ بننے کی ذمہ داریوں سے بھاگتا ہے، اسلام اسے پسند نہیں کرتا۔ اسلام میں تارک الدنیا سادھوؤں، بیراگیوں اور چلہ کشوں کے لئے کوئی جگہ نہیں۔ صحت مند انسانی جسم غفلت اور اذیّت کا نہیں بلکہ مناسب دیکھ بھال اور توجہ کا مستحق ہے۔ نماز جو انسانی شرر کو آفاقی شعلہ تک پہنچاتی ہے، روزانہ کی ضروریات میں سے ہے۔ اگر صحت بگڑ جانے کا اندیشہ نہ ہو تو سال بھر میں ایک معقول مدّت کے لئے روزہ بھی ضروری ہے۔ اس سے جسم و روح دونوں کی تربیت مقصود ہے۔ بدکاری، شراب نوشی، غیبت اور ہمسائے کا بُرا چاہنا سختی کے ساتھ ممنوع ہے۔

اسلام میں رنگ و نسل کا کوئی امتیاز نہیں۔ کالے، گورے، بھورے، پیلے سب آدم کی اولاد ہیں اور ان میں نورِ خدا کی چنگاری موجود ہے۔ اور یہ دیکھنا ہر شخص کا فرض ہے کہ یہ چنگاری بجھنے نہ پائے بلکہ اس کی لَو بڑھ کر نورِ ازلی سے ہمکنار ہو۔ اس کام میں اور زندگی کے دوسرے کاموں میں تمام انسانوں کو خواہ وہ امیر ہوں یا غریب ایک دوسرے کا ہاتھ بٹانا چاہئے

اسلام کی برادری مساوات اور اخوت کی بنیاد پر استوار ہے۔

اس ضمن میں آغا خان مرحوم نے تقدیر کے اُلجھے ہوئے صدیوں پُرانے اور دقیق سوال پر صرف ایک فقرہ لکھا ہے۔ لیکن کچھ اس انداز سے لکھا ہے کہ مذہب و فلسفہ کا کوئی طالب علم اس کی داد دیئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ "مسلمان خدا کو عادلِ مطلق مانتا ہے اور اس بات کا قائل ہے کہ جبر و قدر کے عظیم مسئلے کا حل صرف اس سمجھوتے میں ہے کہ انسان جو کچھ کرنے والا ہے، اس کو خدا جانتا ہے۔ لیکن انسان اس بات میں آزاد ہے کہ وہ اسے کرے یا نہ کرے۔"

اسلام جنگ و قتال کو پسند نہیں کرتا وہ ساری دنیا میں امن دیکھنا چاہتا ہے۔ اسلام کے معنی ہی امن و سلامتی کے ہیں۔ خدا کی سلامتی انسانوں پر اور انسانوں کی سلامتی ایک دوسرے پر۔ اسلام میں سود حرام ہے لیکن آزاد اور دیانت دارانہ تجارت و زراعت کی ہر رنگ میں حوصلہ افزائی کی گئی ہے کیونکہ اس کے بغیر انسانی فلاح و ترقی کے راستے مسدود ہو جاتے ہیں۔ سیاسی اعتبار سے جمہوری طرز کی حکومت سب سے بہتر معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ جن مسلمان ملکوں میں مطلق العنان بادشاہت کارفرما رہی ہے، وہاں ایک بادشاہ کے مرنے پر دوسرے کا انتخاب سوائے طاقت کے اور کسی اصول پر طے نہیں پایا اور یہ خطرناک طرزِ عمل ہے۔

اسلام انسان کے علاوہ دوسری مخلوقات میں بھی میں روح کی موجودگی کو تسلیم کرتا ہے اور اس لحاظ سے بعض دوسرے مذاہب سے آگے ہے۔ وہ حیوانات، نباتات، حتیٰ کہ جمادات اور مکان و فضا کی زندگی کا بھی قائل ہے۔ البتہ انسان کو ان سب پر فوقیت دیتا ہے۔ کیونکہ اس کی روح ان سب سے ترقی یافتہ اور غیر معمولی ممکنات کی حامل ہے۔ اسلام فرشتوں کا قائل ہے۔ یہ وُہ عظیم روحیں ہیں جو روحانیت کے بلند مقام پر فائز ہیں اور ان قوتوں کے مرکز ہیں جو ساری کائنات میں پھیلی ہوئی ہیں، عیسائیت کی حد تک گئے بغیر اسلام شیطانی رُوحوں کی موجودگی کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ یہ روحیں اپنی مخفی اکساہٹوں اور وسوسوں سے ہمیں نیکی کے اُس سیدھے راستے سے ہٹانے کی کوشش کرتی ہیں، جو حضرت ابراہیمؑ، حضرت عیسیٰؑ، سیدنا محمدؐ اور دوسرے لاکھوں برگزیدہ انبیاء و مرسلین کا راستہ ہے اور جس پر چل کر چھوٹے سے چھوٹے اور بڑے سے بڑے انسان کو حقیقی کامرانی نصیب ہوتی ہے۔

مختصراً یہ ہے، وہ تصوّرِ اسلام جسے فرقوں کے باہمی اختلافات سے قطع کرکے آغاخاں مرحوم نے اپنی خود نوشت سوانح کے آٹھویں باب میں پیش کیا ہے۔ کتاب کے بعض دوسرے مقامات سے بھی مذہب کے متعلق ان کے تصوّر پر روشنی پڑتی ہے۔

بے تعصبّی اور فراخ دلی

صدیوں کے جمود اور جہالت نے مسلمانوں کو تنگ نظر اور اوہام پرست بنادیا ہے اور آج ہماری اکثریت اپنی تمام کوتاہیوں اور بداعمالیوں کے باوجود اپنے آپ کو خدا نیکی اور بہشت کی اجارہ دار سمجھتی ہے لیکن قرآن کی تعلیمات، قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کا طرزِ عمل اور ہمارے بہترین دماغوں کا فیصلہ ہمیشہ اس رجحان کی مخالفت کرتا رہا ہے۔ قرآنِ حکیم نے نیک دل یہودیوں اور عیسائیوں کی بڑی فراخدلی سے تعریف کی ہے۔ رسول اکرمؐ اور صحابہ کرامؓ اہل کتاب سے، ان میں سے بعض کی شرانگیزیوں کے باوجود، بڑی کشادہ دلی اور مروت کا سلوک فرماتے رہے۔ اس کے بعد حالات نے ایسا رخ بدلا اور تاریخ میں ایسے موڑ آئے (یہودیوں، عیسائیوں اور ہندوؤں کے تعصب کا قدرتی ردّ عمل بھی اس کا ایک اہم سبب ہے) کہ مسلمانوں نے بھی خُدا اور بہشت کو اپنی اجارہ داری بنالیا جس طرح دوسرے مذاہب ان کو بنائے ہوئے تھے۔ آغاخان مرحوم کا طرزِ عمل اس تنگ نظری اور غلط روی کے خلاف ایک کامیاب جہاد تھا، جس کی ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔

آغاخان مرحوم کی ابتدائی تعلیم و تربیّت چار اُستادوں کی نگرانی میں ہوئی تھی۔ تین عیسائی تھے جن سے انھوں نے انگریزی اور فرانسیسی زبانیں اور سائنس، تاریخ او سیاسیات کے علوم سیکھے۔ چوتھے استاد ایک مذہبی عالم تھے جنہوں نے آغاخان مرحوم کو عربی، فارسی اور دینیات کا درس دیا۔ آغاخان مرحوم نے اپنے چاروں اساتذہ کا ذکر کیا ہے اور ان کے بارے میں اپنے تاثّرات قلم بند کئے ہیں۔ تینوں عیسائی اُستادوں کی وہ بہت تعریف کرتے ہیں جنہوں نے اپنے شاگرد کو وسیع النظر، فراخدل اور علم دوست بننے میں مدد دی اور ان کے لئے وہ سراپا سپاس ہیں۔ لیکن اپنے چوتھے استاد کے لئے جو اپنے علم و فضل کے باوجود ایک تنگ نظر مُلاّ تھے، اُن کے پاس کوئی کلمۂ تحسین نہیں۔ اس کی روئداد خود اُن کے الفاظ میں سنیئے:

ان (تین عیسائی اساتذہ) کے لئے میرے پاس سوائے تعریف کے اور کچھ نہیں لیکن افسوس

ہے کہ اس شخص کے لئے جو میری عربی ، فارسی اور اسلامیات کی تعلیم پر مامور تھا، میرے پاس کوئی کلمۂ خیر نہیں۔ وہ نہایت پڑھا لکھا، بڑا ہی عالم فاضل اور عربی ادب اور اسلامی تاریخ کا ماہر تھا۔ لیکن اس کے علم وفضل نے نہ اس کے ذہن کو وسعت دی تھی اور نہ دل کو گرمی و حرارت بخشی تھی۔ وہ ایک متعصب فرقہ پرست تھا۔ اور وسیع مطالعے کے باوصف اُس کا دماغ اس قدر تاریک اور تنگ تھا کہ اس سے تاریک تر اور محدود تر دماغ میں نے زندگی بھر اور کہیں نہیں پایا۔ اگر اسلام وہی چیز ہوتا جو وہ بتاتا اور پڑھاتا تھا تو یقیناً خدا نے رسول اکرمؐ کو عالمِ انسانی کے لئے رحمت بنا کر نہیں بلکہ (نعوذ باللہ) عذاب بنا کر بھیجا ہوتا۔ اُس کے درس کو سننا بڑا تکلیف دہ اور ایک لحاظ سے کرب انگیز تھا۔ اس سے سننے والا اس نتیجہ پر پہنچتا تھا کہ خدا نے انسانوں کو فقط اس مقصد کے لئے پیدا کیا ہے کہ انہیں جہنم کی آگ میں جلایا جائے۔ میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ اس کا علم گہرا اور وسیع تھا لیکن وہ سب کا سب تلخی اور نفرت میں ڈھل چکا تھا۔ چند سال کے بعد وہ طہران واپس چلا گیا۔ جہاں اس کی شہرت اسلامیات کے مُعلّم کی حیثیت سے دُور دُور تک پھیل گئی اور وہ ایران کے ممتاز ترین علماء میں شمار ہونے لگا لیکن مجھے یقین ہے کہ وہ آخری دَم تک وہی متعصب مُلّا ہی رہا ہوگا، جس سے مجھے سابقہ پڑا تھا۔"

موجودہ زمانے میں جب کہ بعض مذہبی افراد اداروں نے رواداری، روشن خیالی اور ترقی کی راہیں روک رکھی ہیں۔ آغا خان مرحوم کے افکار و خیالات کا مطالعہ بہت مفید ثابت ہو سکتا ہے

انتخاب

قرآن وسنّت میں اخلاق

*ڈاکٹر محمد عبد الحق انصاری[1]

قرآن وسنت کی نظر میں زندگی دو مرحلوں میں منقسم ہے، مگر دونوں مرحلے ایک دوسرے کے ساتھ بے حد مربوط ہیں۔ ایک موت سے پہلے کا مرحلہ اور دوسرا موت کے بعد کا۔ بلاشبہ موت ایک عظیم تغیر ہے۔ لیکن زندگی موت پر ختم نہیں ہوتی۔ دوسری زندگی یقیناً ایک نئی زندگی ہوتی ہے لیکن پہلی زندگی کے نہ منافی ہوتی ہے اور نہ اس سے یکسر مختلف۔ دراصل زندگی ایک وحدت اور ایک تسلسل ہے۔ اس وحدت وتسلسل کا تقاضہ ہے کہ زندگی کا خیر اعظم نہ صرف اس دنیا سے متعلق ہو اور نہ محض اُس دنیا سے بلکہ دونوں کی بھلائی پر حاوی ہو۔ قرآن مجید نے اہلِ ایمان کو جو تعلیم دی ہے، وہ یہ ہے:

ربنا آتنا فی الدنیا حسنةً و فی الآخرة حسنةً وقنا عذاب النار (۲:۲)	اے ہمارے رب ہمیں دنیا میں بھی بھلائی عطا فرمائیے اور آخرت میں بھی۔ اور ہم کو آگ کے عذاب سے محفوظ رکھیے۔

اس تعلیم کا یہ تقاضہ ہے کہ دنیا کی بھلائی کو آخرت کی بھلائی کا محض ذریعہ قرار نہ دیا جائے بلکہ اس کو بذاتِ خود مقصود سمجھا جائے۔ اسلام نے خیر کا جو تصور پیش کیا ہے، دنیا کی فلاح اس کا جزو لاینفک ہے۔ قرآن وسنت میں زندگی کے مختلف پہلوؤں (سماجی، معاشی اور سیاسی) کی تعمیر واصلاح کا جو اہتمام ملتا ہے، وہ اس حقیقت پر شاہد ہے۔ اسلامی آئیڈیل کسی ایسے فرد کا آئیڈیل نہیں ہے، جو

[1] مجلۂ علومِ اسلامیہ (مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) کی جلد ۴ شمارہ ۱ سے

سماج سے الگ رہتا ہو بلکہ ایسے فرد کا ہے جو سماج کا فعال اور سرگرم کارکن ہے۔ انسان کی ذاتی زندگی اور سماجی زندگی دونوں قرآن وسنت میں ایک کُل سمجھا گیا ہے۔ چنانچہ قرآن وسنت کا تصورِ فلاح انفرادی ہی نہیں بلکہ سماجی بھی ہے۔ حیاتِ دنیا میں سماج کی جو اہمیت ہے، وہ تو ہے ہی، آخرت کی زندگی کا نقشہ بھی جو قرآن وسنت میں ملتا ہے، وہ بالکل انفرادی نہیں ہے بلکہ ایک طرح کی سماجی زندگی ہے [1]
اسلام میں جو اہمیت سماجی تعلقات، جماعتی فرائض، اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر اور جہاد کو حاصل ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اسلام کا خیر کا تصور اجتماعی ہے۔ سماج سے گریز یا اجتماعی فلاح سے بے تعلقی ایک جرم قرار دیا گیا ہے۔ اس کی اجازت صرف ان انتہائی حالات میں دی گئی ہے جن میں دینی فرائض وارکان کی ادائیگی ناممکن ہو جاتی ہے۔ مگر ایسے حالات میں بھی ظلم وفساد کے خلاف جہاد کو رسول اللہؐ نے ہمیشہ عزیمت ہی قرار دیا ہے [2]

اگرچہ دنیا اور آخرت دونوں کی بھلائی فی نفسہٖ مقصود ہے لیکن دنیا کی بھلائی کو آخرت کی بھلائی کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ فلاح دنیا فی نفسہٖ مقصود نہیں ہے بلکہ یہ

---

[1] قرآن مجید واضح طور پر بتاتا ہے کہ ایک خاندان کے افراد، آباء، ابناء، اور ازواج جنت میں ایک ساتھ رکھے جائیں گے بشرطیکہ وہ صالح ہوں (۱۳ : ۲۳ ، ۴۰ : ۸ - ۵۲ : ۲۱)۔ قرآن یہ بھی بتاتا ہے کہ رفقاء اور اصحاب اجتماعی طور پر رہیں گے۔ ان کے دلوں میں ایک دوسرے کے خلاف کوئی بغض نہ ہوگا، ایک دوسرے کو تحیات پیش کریں گے (۱۵ : ۴۵ — ۴۷) ان کا معاشرہ برائیوں سے پاک اور باہمی الفت اور محبت سے سرشار ہوگا (۷۸ : ۳۵ ، ۵۶ : ۲۵-۲۶ ، ۱۰ : ۱۰) چونکہ جنت کی زندگی مثالی زندگی ہوگی۔ لازم ہے کہ اس میں انسان کے سماجی جذبات کی تسکین کا موقع ہو۔

[2] اس مفہوم کی حدیثیں بہت ہیں۔ یہاں صرف ایک حدیث نقل کی جاتی ہے۔ رسول اللہؐ سے سوال کیا گیا کون لوگ سب سے بہتر ہیں؟ فرمایا وہ جو خدا کی راہ میں مال وجان سے جہاد کرتے ہیں۔ پھر سوال کیا گیا، ان کے بعد کون لوگ بہتر ہیں؟ فرمایا وہ لوگ جو تنہا پہاڑوں پر رہتے ہیں اور اپنے رب کی عبادت کرتے (ہیں)۔ دوسری روایت میں ہے کہ اپنے رب سے ڈرتے ہیں اور کسی کو نقصان نہیں پہنچاتے۔

امام نووی: ریاض الصالحین، باب استحباب العزلۃ عند فساد الناس والازمان، بحوالہ بخاری ومسلم

ہے کہ دنیائی زندگی آخرت کی ابدی زندگی کے مقابلہ میں چند روزہ ہے۔ مزید یہ کہ دنیا کی زندگی دو اعتبار سے محدود ہے۔ ایک یہ کہ اس میں دین کے بہت سے حقائق کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا، دوسرے یہ کہ اس میں اعمال کے پورے نتائج برآمد نہیں ہوتے ہیں اور نہ ہو سکتے ہیں۔ اس دوگونہ حقیقت کے نتیجہ میں دنیا کی زندگی ایک آزمائش ہے۔ چونکہ انسان کی آزمائش اس میں ہے کہ وہ زمین پر خدا کی خلافت کے فرائض انجام دے اس لئے دنیا کی بھلائی آخرت کی بھلائی کے لئے شرط لازم بن جاتی ہے۔ دنیا کی بھلائی سے بے اعتنائی آخرت کی فلاح کے امکانات ختم کر سکتی ہے۔

قرآن و سنت کے تصور خیر میں جسم و روح دونوں کی رعایت ہے۔ بعد کے فکر نے جسم و روح اور مادی و روحانی خیر میں جو تضاد نمایاں کیا ہے، اس کی تائید قرآن مجید سے نہیں ہوتی۔ جسی لذات اور روحانی مسرتیں دونوں ہی خیر کا جز ہیں۔ جسمانی لذتوں میں فی الحقیقت کوئی برائی نہیں ہے۔ دنیا فی نفسہ نہ بھلی ہے اور نہ بُری، اس کی بھلائی اور بُرائی اس طریقۂ زندگی پر منحصر ہے۔ جسے انسان اختیار کرتا ہے۔ مسیحیت کا یہ تصور کہ زمین پر انسان کا ورود سقوط کے ہم معنی ہے اور گناہِ اوّل کی سزا ہے۔ اسلامی عقیدے کے منافی ہے۔ قرآن مجید حیات دنیا کی تعمیر و اصلاح کو سعادت کا لازمی جز قرار دیتا ہے۔ اسلام میں نہ ترکِ دنیا کی کوئی گنجائش ہے اور نہ ہی دنیا کی لذتوں سے بالکلیہ دست کش ہونا جائز۔ قرآن مجید نے رہبانیت کو بدعت قرار دیا ہے[۳] اور رسول اللہؐ نے اسے اسلام سے خارج قرار دیا ہے۔ "لا رھبانیۃ فی الاسلام"[۴]

قرآن و سنّت نے جو آئیڈیل پیش کیا ہے اس میں انسانی شخصیّت کے کسی جز کی نفی نہیں کی گئی ہے۔ عقل و وجدان، ذوق و تخیل، جذبہ و احساس، سب کو اس کے صحیح مقام پر رکھا گیا ہے۔ اگرچہ افراد کی زندگیوں میں ان عناصر کی اضافی اہمیت گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ لیکن انفرادی حالات و صلاحیتوں کی رعایت کے باوجود اسلام نے یہ کبھی پسند نہیں کیا کہ ایک جز کو دوسرے جز پر قربان کر دیا جائے۔ یا زندگی کے ایک پہلو کو اس قدر ابھارا جائے کہ دوسرا پہلو کچل کے رہ جائے۔ خدا کے رسولؐ نے اس امر کی طرف خصوصی توجہ فرمائی ہے کہ آپؐ کے اصحاب زندگی کے کسی پہلو کو ایک خاص حد سے

---

۳ قرآن مجید (۵۷ : ۲۷)

۴ مسند دارمی : باب النکاح

زیادہ نہ دبایئں[۱] اسلامی آئیڈیل میں جذبہ اور عمل، فکر اور احساس، روح اور جسم کا ایک حسین امتزاج ہے۔ مثال کے طور پر محبت کو لیجیے اسلامی آئیڈیل میں حب الٰہی کو جو بلند مقام حاصل ہے وہ ظاہر ہے مگر جس محبت کی تعریف قرآن و سنت میں آئی ہے وہ نرا جذبہ ہی نہیں ہے بلکہ وہ قوت ہے جو ان گوناگوں اعمال کی محرک ہوتی ہے جو اسلام کو پسند اور مطلوب ہیں۔

قرآن و سنت نے ہمہ جہتی شخصیت کا جو آئیڈیل پیش کیا ہے، اس میں اور مخصوص انفرادی صلاحیتوں اور رجحانات کی تکمیل میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ اسلام میں شخصیت کا ایسا بے لچک تصور نہیں ہے جس کی ہو بہو نقل ہر شخص سے مطلوب ہو جضرت ابوبکر و عمر، ابوہریرہ و ابوذر، خالد و علی، عثمان ابن عفان و عبدالرحمٰن بن عوف، ابن مسعود و ابن عباس، عائشہ اور حفصہ رضی اللہ عنہم کی شخصیتوں میں اگرچہ بنیادی یکسانیت ہے لیکن اس کے باوجود ہر ایک کی قوتیں اور صلاحیتیں، مشاغل و رجحانات، عادات و اطوار مختلف ہیں بلکہ بسا اوقات ایک دوسرے سے متضاد ہیں[۲]۔ خدا کے رسول کو انفرادی قوی اور رجحانات کی اہمیت کا بخوبی احساس تھا۔ اسی حقیقت کے پیش نظر آپؐ نے یہ فرمایا :- اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اھتدیتم (میرے اصحاب ستاروں کی طرح ہیں ان میں سے جس کسی کی روش تم اختیار کروگے راہ راست پر رہوگے) افراد کو فرداً فرداً اس ارشاد کو پیش نظر رکھنا چاہیئے، لیکن اگر کوئی سماج بحیثیت مجموعی کسی ایک صحابی یا ایک جماعت صحابہ کو اپنا آئیڈیل بنا لے اور دوسروں سے صرف نظر کرے تو وہ راہِ راست سے ہٹ جائے گا۔ کیونکہ خدا کے رسول کے علاوہ کسی کی زندگی ہر نوع جامع

---

[۱] امام نووی نے اعتدال و توسط کے ذیل میں بہت سی حدیثیں پیش کی ہیں۔ ریاض الصالحین باب الاقتصاد فی الطاعۃ۔

[۲] حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ بڑے صائب الرائے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مختلف دینی، سیاسی اور سماجی مسائل میں ان سے مشورے کرتے تھے۔ حضرت ابوہریرہ اور ابوذر رضی اللہ عنہما اپنے زہد و فقر کے لئے مشہور تھے۔ حضرت علیؓ اور خالدؓ اسلام کے بہترین قائدین جیش تھے۔ حضرت عثمانؓ اور حضرت عبدالرحمٰنؓ ابن عوف اپنی ثروت اور خدمت اسلام میں فائق تھے۔ حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عباس علم و تفقہ میں ممتاز تھے۔ حضرت عائشہؓ بھی دینی علم و بصیرت میں مشہور تھیں۔

[۳] مشکوٰۃ، باب مناقب الصحابہ۔

نہیں ہے۔ سماج کو تو پوری جماعت صحابہ کو پیش نظر رکھنا چاہیئے۔

مسلمان کی زندگی ذمہ داری اور جواب دہی کے ایک گہرے احساس سے سرشار ہوتی ہے۔ یہ عقیدہ کہ ہر فرد کو جسم و دماغ کے ہر فعل کے لئے خدا کے سامنے جواب دہ ہونا ہے۔ اس کے شعور پر حاوی رہتا ہے جس کے نتیجے میں اس کی پوری زندگی خواہ وہ ذاتی ہو یا سماجی، ایک فریضہ بن جاتی ہے۔ مگر مسلمان اس فریضہ کو خارج سے ڈالا ہوا ایک بار نہیں سمجھتا بلکہ یہ تو اس کے داخلی احساس ذمہ داری کی ترقی یافتہ اور فعال صورت ہے۔ جو انسان کو دوسرے جانوروں سے ممتاز کرتی ہے، ناممکن ہے کہ ذمہ داری اور جواب دہی کا یہ گہرا شعور اسلام کے تصور خیر کو متاثر نہ کرے۔

خدا کے ساتھ انسان کا تعلق اگرچہ بہت وسیع ہے لیکن اس تعلق کا ایک مخصوص پہلو بھی ہے جس میں نماز اور دعا، ذکر و فکر وغیرہ اعمال شامل ہیں۔ زندگی کے آیئڈیل میں عام انسانی اخلاق کے علاوہ تعلق باللہ کا یہ مخصوص پہلو بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ انسان ابتدا میں تعلق باللہ کے مختلف طریقے اخلاقاً واجب سمجھ کر اختیار کرتا ہے مگر روحانی ترقی کی بلند منزلوں میں یہ طریقے اور اعمال تقاضائے طبیعت بن جاتے ہیں اور جواب دہی اور خوف کی جگہ ارادت و محبّت لے لیتے ہیں۔

قرآن و سنت کے اخلاق کا ایک اہم پہلو یہ بھی ہے کہ ان میں ہمیں اخلاق کے متعین اصول و ضوابط ملتے ہیں۔ انسان سے یہ مطلوب ہوتا ہے کہ وہ ان اصولوں کی پابندی کرے۔ بظاہر اسے اخلاق کا فقہی تصوّر کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اسلامی اخلاق اس تصور سے بہت مختلف ہے۔ اسلامی اخلاق میں فرد کا محض یہ کام نہیں ہے کہ وہ قرآن و سنت کے اخلاقی احکامات حفظ کر لے اور بغیر غور و فکر کئے انہیں جوں کا توں اپنے حالات پر منطبق کر دے۔ قرآن و سنت میں عموماً جو اخلاقی اصول و ضوابط ملتے ہیں وہ بہت عام ہیں مثال کے طور پر:

انّ اللہ یأمر بالعدل والإحسان	بے شک اللہ تعالیٰ عدل اور احسان اور اہل
وایتاء ذی القربیٰ وینھیٰ عن الفحشاء	قرابت کو دینے کا حکم دیتا ہے اور فحش، منکر
والمنکر والبغی۔ (۱۶:۹۰)	اور ظلم سے منع کرتا ہے۔

اس ہدایت پر عمل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ انسان کو مثلاً یہ معلوم ہو کہ عدل کے کیا معنی ہیں۔ اگرچہ انسان کو عدل کے مفہوم کے تعین میں قرآن و سنت سے بیش قیمت ہدایت ملے گی۔ لیکن بدلتے ہوئے

حالات میں عدل کے تقاضے معلوم کرنے کے لئے ہمیشہ غور و فکر کی ضرورت پڑے گی۔ ظاہر ہے کہ یہ ضرورت زندگی کے ارتقاء اور نئے نئے حالات کے ظہور سے بڑھتی ہی چلی جائے گی۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیئے کہ کسی موقع پر صحیح طرز عمل متعین کرنے کے لئے عموماً کسی ایک اصول سے منطقی استنباط کرنے کا مسئلہ نہیں ہوتا بلکہ مختلف اصولوں کے تقاضوں کو تولنا اور ان کے نتائج کو پرکھنا اور جانچنا پڑتا ہے

کسی موقع پر صحیح طرزِ عمل متعین کرنے کے لئے نتائج اور عواقب کو ملحوظ رکھنا قرآن و سنت سے ثابت ہے۔ قرآن مجید کی یہ آیت مثلاً اس اصول کی نشان دہی کرتی ہے:

ولاتجعل یدك مغلولۃً	نہ تو اپنا ہاتھ گردن ہی سے باندھ لینا چاہیئے
اِلٰی عنقك ولاتبسطہا كل البسط	اور نہ ہی بالکل کھول دینا چاہیئے تاکہ پچھتانے
فتقعد ملوماً محسورا۔ (۱۷: ۲۹)	اور تہی دست ہونے کی نوبت نہ آئے۔

ایسا بھی ہوتا ہے کہ متوقع نتائج کی سنگینیت حرام کے ارتکاب کو جائز قرار دے دیتی ہے جیسا کہ بعض شدید حالات میں لحم خنزیر یا شراب کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے یا جیسا کہ قتل ناحق کو روکنے کے لئے غلط بیانی کی یا دوسروں کو شر سے محفوظ رکھنے کے لئے غیبت کی یا روایات کی صحت معلوم کرنے کے لئے تجسس کی یا باہمی تعلقات کی اصلاح کے لئے کذب کی اجازت دی گئی ہے۔ ث

قرآن و سنت کی نظر میں وہ عمل صائب نہیں ہے جو اس کی ہدایات کے بظاہر مطابق ہو بلکہ اس عمل کا محرک بھی صحیح ہونا ضروری ہے" انما الاعمال بالنیات" مشہور حدیث ہے۔ وہی اعمال حقیقت میں صائب اور حسن ہیں جو خدا کی رضا کے لئے کئے جائیں لیکن اس کے ہرگز یہ معنی نہیں ہیں کہ اگر نیت درست ہو تو اعمال بھی لازماً صحیح ہوں گے۔ نیت کی صحت کے ساتھ عمل کا اخلاقی اصولوں کے مطابق ہونا ضروری ہے۔ اس دوسری شرط کی ایک شق یہ بھی ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے، کہ عمل اپنے نتائج اور عواقب

ث اضطرار کی حالت میں لحم خنزیر کے استعمال کی اجازت قرآن مجید میں ہے (۶: ۱۴۶ ، ۵: ۳ ، ۲: ۱۷۳) شراب کے استعمال کی اجازت فقہ کا مشہور مسئلہ ہے۔ ناحق قتل سے بچانے کے لئے جھوٹ بولنے کی اجازت کے لئے ملاحظہ ہو امام غزالی: احیاء العلوم، دار الکتب العربیۃ الکبری، مصر، ۳: ۱۱۹ اور امام نووی: ریاض الصالحین، باب بیان مایجوز من الکذب۔ غیبت کے جائز مواقع کے سلسلے میں ملاحظہ ہو ریاض الصالحین: باب بیان مایباح من الغیبۃ۔

کے اعتبار سے صائب اور حسن ہو۔ رضائے الٰہی کے صحیح معنی اور عام اخلاقی محرکات سے اس کا تعلق وغیرہ ایسے سوالات ہیں جو اگرچہ قرآن وسنت کے اخلاقی نظریہ کے فہم کامل کے لئے نہایت ضروری ہیں مگر ان پر گفتگو کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

اعمال کی ذمہ داری کے بارے میں قرآن مجید کا نظریہ قابل تحقیق ہے۔ اشاعرہ کسی فعل حسن کے سلسلے میں انسان کو اس لئے ذمہ دار سمجھتے ہیں کہ شرع نے اس کے کرنے کا حکم دیا ہے۔ معتزلہ انسان کو اس لئے ذمہ دار قرار دیتے ہیں کہ یہ عقل کا حکم ہے۔ دونوں گروہوں کے نظریات ان کے مابعد الطبیعاتی اور دینی تصورات سے اس قدر مربوط ہیں کہ آزادانہ طریقے سے اس سوال پر قرآن وسنت کا موقف متعین نہیں کیا جاسکتا ہے۔ بظاہر قرآن مجید کی آیات دونوں ہی خیالات کی تائید کرتی ہیں اور غالباً صحیح نظریہ ان دونوں نظریات کا امتزاج ہوگا۔ ایسی آیات تو بے شمار ہیں، جن میں فرمایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فلاں اور فلاں عمل کو واجب قرار دیا ہے۔ اور فلاں فلاں عمل اور شئے کو حرام کردیا ہے۔ دوسرے نظریہ کی تائید میں یہ آیت بہت واضح ہے۔ "ولا اقسم بالنفس اللوامة" (۷۵ : ۲) نفس لوامہ یا ضمیر کے وجود کی تصدیق سے یہ بات لازم آتی ہے کہ انسان کے اندر ایک قوت ایسی ہے جو نہ صرف شر کے ارتکاب پر ملامت کرتی ہے بلکہ خیر کا حکم بھی دیتی ہے۔ مذکورہ بالا آیت کے چند آیات کے بعد ہی یہ آیت ملتی ہے "بل الانسان علی نفسہ بصیرة ولو القیٰ معاذیرہ" (انسان اپنے نفس پر آپ سمجھ بوجھ رکھتا ہے۔ اگرچہ وہ اپنے اوپر طرح طرح کے بہانوں کے پردے ڈال لیتا ہے)

خیر و شر صائب و غیر صائب کے علم کے بارے میں بھی قرآن مجید کا نقطۂ نظر اشاعرہ اور معتزلہ کے نظریات کے درمیان معلوم ہوتا ہے۔ حسن و قبح کے علم کا انحصار نہ تو محض شرع پر ہے اور نہ عقل ہی ان کے ادراک کے لئے کافی ہے۔ قرآن وسنت کی واضح تعلیمات کی موجودگی میں اشاعرہ کے اس نظریہ کی تائید کی ضرورت نہیں ہے کہ بعض حسن و قبح کا علم شرع سے ہوتا ہے۔ مگر معتزلہ کی اس رائے کے حق میں کہ بعض حسن و قبح کا علم عقل سے ہوتا ہے صرف ایک آیت پیش کی جارہی ہے:-

ونفس وما سوها فالهمها	قسم ہے (انسان کے) نفس کی کہ اسے درست بنایا اور
فجورها وتقوٰها	اس کی نیکی اور بدی الہام کردی۔

ایک حدیث بھی اس نظریہ کی تائید میں بہت واضح ہے۔ :-

یا وابصة استفت قلبك واستفت نفسك البر ما اطمان الیه القلب واطمانیت الیه النفس والاثم ما حاك فی صدرك وتردد فی النفس وان افتاك الناس۔	رسول اللہ صلعم نے فرمایا اے وابصہ! اپنے دل سے پوچھا کر اور اپنے نفس سے فتویٰ لیا کر۔ نیکی وہ ہے جس سے دل اور نفس میں طمانیت پیدا ہو اور گناہ وہ ہے جو دل میں کھٹکے اور نفس کو اُدھیڑبن میں ڈال دے۔ اگرچہ لوگ تجھے اس کا کرنا جائز ہی کیوں نہ بتائیں۔

[مسند احمد ابن حنبل ۴ : ۲۲۸]

ان دونوں نظریات کی تطبیق کے لئے یہ حدیث قابل غور ہے :

ابن مسعود کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ نے ایک مثال بیان کی ہے۔ ایک راستہ سیدھا ہے اور اس کے دونوں طرف دیواریں ہیں اور دیواروں میں کھلے ہوئے دروازے ہیں، اور دروازوں پر پردے پڑے ہوئے ہیں۔ اور راستہ کے سرے پر ایک داعی کھڑا ہوا ہے۔ جو پکار کر کہتا ہے سیدھے راستہ پر چلے جاؤ اِدھر اُدھر منہ نہ کرو۔ اور اس داعی کے علاوہ ایک اور داعی ہے۔ جب کوئی بندہ ان دروازوں میں سے کوئی دروازہ کھولنا چاہتا ہے تو دوسرا داعی پکار کر کہتا ہے کہ افسوس ہے تجھ پر اس کو نہ کھول اگر تو اس کو کھولے گا اس کے اندر داخل ہو جائے گا۔" یہ مثال بیان کر کے رسول اللہ صلعم نے اس کی تفسیر اس طرح فرمائی۔ سیدھا راستہ تو اسلام ہے اور دیواروں کے دروازوں سے مراد وہ چیزیں ہیں، جنہیں خدا نے حرام قرار دیا ہے اور ان کے پردوں سے مراد اللہ کے حدود ہیں اور وہ داعی جو راستے کے سرے پر کھڑا ہے قرآن ہے اور وہ دوسرا داعی اللہ کا واعظ ہے جو ہر مومن کے دل میں موجود ہے۔ [مشکوٰۃ : باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ بحوالہ احمد، ترمذی، اور بیہقی]

انسان اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے، اس حقیقت کی وضاحت مختلف آیات میں کی گئی ہے :

کل نفس بما کسبت رھینة۔ [۴۰ : ۱۷]	ہر شخص اپنے اعمال کے بارے میں ماخوذ ہوگا۔
الیوم تجزی کل نفس بما کسبت لا ظلم الیوم ان اللہ سریع الحساب [۴۰ : ۱۷]	آج ہر شخص کو اس کے کئے کا بدلا دیا جائے گا۔ آج (کسی پر) کوئی ظلم نہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ بہت جلد حساب لینے والا ہے۔

انسانی ذمہ داری کے اس نظریہ کے خلاف بعض گروہوں نے قرآن مجید کی وہ آیات نقل کی ہیں۔ جن میں خدا کی غیر محدود قدرت کا ذکر آیا ہے، مگر اس سلسلے میں دو باتیں پیش نظر رہنی چاہئیں۔ یہ خیال کہ اللہ تعالیٰ کی غیر محدود قدرت والی آیات انسانی ذمہ داری کی تائید کرنے والی آیات سے متضارب ہیں، زیادہ سے زیادہ ایک استخراجی نتیجہ ہے۔ قرآن مجید نے اعمالِ انسانی کی ذمہ داری کبھی اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں کی ہے۔ دوسری بات یہ کہ جب کبھی انسانوں نے اپنے اعمالِ بد کی ذمہ داری خدا پر ڈالی ہے اور اس کے لئے خدا کے غیر محدود علم و قدرت کا سہارا لیا ہے تو اللہ تعالیٰ نے اس فعل کو ظن و تخمین اور افترا ہی قرار دیا ہے۔

سیقول الذین اشرکوا لو شاء اللہ ما اشرکنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شیئ کذلک کذب الذین من قبلہم حتیٰ ذاقوا بأسنا قل ھل عندکم من علم فتخرجوہ لنا ان تبغون الا الظن وان انتم الا تخرصون۔

[۶ : ۱۴۹]

جن لوگوں نے شرک کا ڈھنگ اختیار کیا ہے وہ کہیں گے اگر اللہ چاہتا تو ہم اور ہمارے باپ دادا شرک نہ کرتے اور نہ کسی چیز کو (اپنی رائے) سے حرام ٹھہراتے سو (دیکھو) اسی طرح ان لوگوں نے بھی (سچائی کو) جھٹلایا تھا جو ان سے پہلے گزر چکے ہیں یہاں تک کہ انہیں (بالآخر) ہمارے عذاب کا مزہ چکھنا پڑا (اے پیغمبر) تم کہو کہ کیا تمہارے پاس علم کی روشنی ہے جسے ہمارے سامنے پیش کر سکتے ہو؟ اصل یہ ہے کہ تم پیروی نہیں کر رہے ہو مگر وہم اور اٹکل کی اور تم اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو کہ بے سمجھے بوجھے باتیں بنانے والے ہو۔

قرآن و سنت کے اخلاق کے یہ چند بنیادی نکات ہیں۔ رسول خدا کی زندگی اس آئیڈیل کی کامل تصویر تھی۔ آپ نے قرآن مجید کے اخلاقی اصولوں کو زندگی کے سارے شعبوں میں نافذ فرمایا۔ ذاتی زندگی ہو یا سماجی، قومی مسائل ہوں یا بین الاقوامی آپ نے ان اصولوں پر ان کی نئی تشکیل کی۔ وہ افراد جو آپ کی رہنمائی اور تربیت میں اس عظیم اخلاقی تجربے سے گزرے ان کے اندر ایک تیز اخلاقی بصیرت پیدا ہو گئی جس کو اگرچہ اپنے نظریاتی مفروضات اور مضمرات کا بخوبی شعور نہ تھا لیکن وہ ایک طویل عرصہ تک زندگی کی اسلامی تشکیل کے لئے کافی ثابت ہوئی۔

اخبار

○

ڈاکٹر سید علی رضا نقوی ریڈر فارسی و فقہ شیعہ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی پاکستان کو اس سال نوروز، ۲۱ مارچ ۱۹۶۵ء کی سلامی کے موقع پر اُن کی کتاب "تذکرہ نویسی فارسی در ہند و پاکستان" پر اعلیٰ حضرت شہنشاہِ ایران نے "بہترین کتاب سال" کا انعام دیا ہے۔ ڈاکٹر نقوی نے یہ کتاب تہران یونیورسٹی میں، جہاں وہ سات سال تک فارسی زبان و ادبیات کا مطالعہ کرتے رہے، "پایاں نامہ" کے طور پر پیش کی تھی، اور اس پر انہیں ڈاکٹریٹ کی سند دی گئی تھی۔ یہ "پایاں نامہ" (رسالہ) مزید اضافات کے ساتھ ایک کتاب کی شکل میں تہران سے شائع ہوا ہے، اور اس کو ادبی اور تحقیقی شعبہ میں اس سال کی بہترین کتاب قرار دیا گیا ہے۔

ایران میں "بنیادِ پہلوی" نام کا ایک تعلیمی اور ثقافتی ادارہ ہے، جسے شہنشاہِ ایران کی ذاتی سرپرستی کا فخر حاصل ہے۔ اس ادارہ کی طرف سے ہر سال مختلف شعبوں میں جو بہترین کتابیں ہوتی ہیں، اُن کے مؤلفین کو انعامات دیئے جاتے ہیں، بہترین کتابوں کا انتخاب ممتاز اہلِ علم حضرات کا ایک بورڈ کرتا ہے۔ اور جو مؤلفین ان انعامات کے مستحق قرار دیئے جاتے ہیں، اُن کو شہنشاہِ ایران نوروز (۲۱ مارچ) کی سلامی کے موقع پر فرمان اور انعام دیتے ہیں۔

ڈاکٹر نقوی اس تقریب میں شرکت کے لئے پاکستان سے تہران پہنچے۔ ۲۱ مارچ کو سات دوسرے ایرانی مصنفین کے ہمراہ وہ کاخِ مرمر گئے، جہاں اُن کو شہنشاہِ ایران



ڈاکٹر سید علی رضا نقوی
شہنشاہِ ایران کی خدمت میں
پاکستان میں چھپا ہوا انگریزی
ترجمہ قرآن پیش کر رہے ہیں،
تصویر میں دوسرے حضرات جناب
جعفر شریف امامی رئیس مجلسِ سنا
اور نائب التولیہ" بنیادِ پہلوی" اور
خانم ڈاکٹر شمس الملوک مصاحب
رئیس ادارہ فرہنگی بنیادِ پہلوی و
رکن مجلسِ سنا ہیں۔

نے اپنے دستِ مبارک سے اُن کی بہترین کتاب پر انعام اور فرمان عطا فرمایا۔ اس موقع پر ڈاکٹر نقوی نے شہنشاہِ ایران کو پاکستان کا طبع شدہ قرآن مجید کا ایک مترجم نسخہ پیش کیا۔ انگریزی ترجمہ میر احمد علی کا تھا۔ اور اس پر انگریزی میں مشہور شیعہ عالم حاجی آغا میرزا مہدی پویا کے تفسیری حواشی تھے۔

ڈاکٹر نقوی کی کتاب جس پر شہنشاہ ایران نے انعام دیا ہے، ۱۹۶۴ء میں تہران میں چھپی ہے۔ یہ تقریباً ۹۰۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کے شروع میں ڈاکٹر پرویز خانلری سابق وزیرِ تعلیم ایران کی تقریظ ہے۔ موصوف تہران یونیورسٹی میں فارسی ادبیات کے اُستاد ہیں۔ اور اُنہی کی رہنمائی میں ڈاکٹر نقوی نے ڈاکٹریٹ کے لئے یہ رسالہ لکھا ہے۔

اس کتاب میں اُن تمام فارسی شعراء کے تذکروں پر بحث کی گئی ہے، جو برصغیر ہند و پاکستان میں آج تک لکھے گئے ہیں۔ ہر تذکرے کے ذیل میں اُس کے مؤلف کے جامع حالاتِ

زندگی دیئے گئے ہیں، جو اُس کے معاصر ماخذوں سے ماخوذ ہیں۔ پھر ہر تذکرے کے مطالب کو اختصار سے بیان کیا گیا ہے اور آخر میں اُن کتب خانوں کے نام دیئے گئے ہیں، جہاں اس تذکرہ کے قلمی نسخے موجود ہیں۔

کتاب "تذکرہ نویسی در ہند و پاکستان" کے علاوہ ڈاکٹر نقوی کی ایک اور کتاب بھی تہران سے شائع ہوئی ہے، جو مشتمل ہے اُردو زبان کے پندرہ جدید شعراء کے کلام کے فارسی ترجمے پر۔ یہ ترجمہ نثر میں ہے۔ اس کتاب کا مقصد اُردو ادب اور خاص کر جدید اُردو ادب سے اہلِ ایران کو متعارف کرانا ہے۔

نوروز کی اس تقسیم انعامات کی تقریب میں شرکت کے بعد ڈاکٹر نقوی ایران کے بعض تاریخی شہروں میں گئے۔ اور وہاں کے اہلِ علم حضرات سے ملے۔ ۴ر اپریل کو آر سی ڈی کے ثقافتی انسٹی ٹیوٹ کے زیرِاہتمام ڈاکٹر نقوی نے انسٹی ٹیوٹ کے ہال میں "برصغیر ہند و پاکستان کی فارسی ادبیات پر ایک نظر" کے موضوع پر تقریر کی۔ جہاں ایران کے مشہور ادباء، شعراء اور یونیورسٹی کے پروفیسر موجود تھے۔

ڈاکٹر سید علی رضا نقوی، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی میں فقۂ شیعہ پر تحقیقات کر رہے ہیں۔ وہ اِن دنوں قدیم و جدید شیعہ فقہی کتابوں سے شیعہ عائلی قانون کی تدوین میں مصروف ہیں جس کا پہلا حصہ "جدید شیعہ قانون ازدواج و طلاق" چند ماہ تک مکمل ہو جائے گا۔

*****

O

انتقادٌ

ارمغانِ سلیمان - یعنی مجموعہ کلام حضرت مولانا سید سلیمان ندویؒ

مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم کے سوانح نگار "تذکرہ سلیمان" کے مصنف جناب غلام محمد صاحب نے بڑا اچھا کیا کہ سید صاحب مرحوم و مغفور کے مجموعہ کلام کو شائع کر دیا۔ واقعہ یہ ہے کہ اس صدی کے نصف اوّل کی چند ایک عظیم شخصیتوں میں جنہوں نے برصغیر ہند و پاکستان کے مسلمانوں کی اسلامی، علمی، ذہنی اور تہذیبی زندگی کی تشکیل اور اُس کو جِلا دینے میں سب سے نمایاں حصہ لیا ہے، مرحوم ایک امتیازی مقام رکھتے ہیں۔ دارالمصنفین اعظم گڑھ کے ذریعہ سید صاحب نے مسلمانوں کی جو خدمت کی ہے، وہ اتنی پائدار، ہمہ گیر، دُور رس اور وسیع الاثر ہے کہ برصغیر کے مسلمان اُس کے احسان کو کبھی بھول نہیں سکتے۔ دارالمصنفین اور اس کے واسطے سے سید صاحب مرحوم نے اردو زبان میں اسلامی تاریخ کا اتنا بڑا ذخیرہ فراہم کر دیا، اور نہ صرف فراہم کیا، بلکہ اُسے ملّت کے ذہن و قلب میں ان چالیس پینتالیس سالوں میں اس طرح اُتار دیا کہ اگر ہم یہ کہیں کہ ہم میں سے اکثر دارالمصنفین کے دیئے ہوتے ذہن سے سوچتے اور اُس کے مرتب کردہ تاریخی ادب کی آنکھوں سے اپنے ماضی و حال کو دیکھتے ہیں۔ تو اُس میں چنداں مبالغہ نہیں ہوگا۔

سید صاحب بنفسِ نفیس دارالمصنفین تھے، اُن کی زندگی سرتاپا اسی کے لئے وقف رہی اور خوش قسمتی یہ ہے کہ اُن کے اِس جہان سے رخصت ہونے کے بعد بھی دارالمصنفین کا فیضان جاری ہے، اور انشا اللہ جاری رہے گا۔ اس لحاظ سے سید صاحب کی شخصیت ہمارے لئے اور بھی اہم ہو جاتی ہے اس لئے اُن کے قلمی آثار جہاں تک بھی ہو سکے، محفوظ ہو جانے چاہئیں۔ اس سے ایک تو سید صاحب مرحوم کی شخصیت کے مختلف پہلو ہمارے سامنے اُجاگر ہوتے ہیں۔ اور دوسرے ہمیں اُس

دور کے علمی و تاریخی تعین میں مدد ملتی ہے جس کی تشکیل میں مرحوم کا بہت بڑا حصہ تھا۔

"ارمغانِ سلیمان" کا پہلا حصہ جو سید صاحب کے دورِ آخر (اپریل ۱۹۴۲ء تا دسمبر ۱۹۴۹ء) کا کلام ہے، اور جس کا عنوان "غزل المغزلات" ہے، "اُس وقت کا کلام ہے" جب انہوں نے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہ کے دستِ مبارک پر بیعت کی اور علم کی اقلیم سے نکل کر آسمانِ معرفت کی سیر شروع فرمائی .... اس مبارک دَور کی پہلی غزل ۵۔اپریل ۱۹۴۲ء کو ہوئی، جب کہ حضرت بیعت سے مشرف ہو کر اعظم گڑھ لوٹ رہے تھے۔ اس کا مطلع اور مقطع انقلابِ روحانی کی تاریخ کو متعین کر رہا ہے:۔ ؎

پا کر تجھے اپنے کو میں کیا بھول گیا ہوں ‌ ‌ ‌ ہر سُود و زیاں دوسرا بھول گیا ہوں

اُلٹا ہے ورق آج سے افسانۂ نو کا ‌ ‌ ‌ افسانۂ پارینہ ولا، بھول گیا ہوں"

ہمارے نزدیک زیرِ نظر کتاب کا سب سے اہم اور قابلِ غور و توجہ یہی پہلا حصہ ہے۔ سید صاحب کی علمی و تصنیفی زندگی کا آغاز مولانا شبلی کے زیرِ اثر ہوا۔ بلکہ ایک لحاظ سے سید صاحب مولانا شبلی کے تربیت یافتہ تھے اور دار المصنفین اُن کی ہی آرزوؤں اور عزائم کا ماحصل تھا۔ بے شک مولانا شبلی کی جامع الحیثیات شخصیت تھی، وہ عالمِ دین، مورخ، محقق اور متکلم ہونے کے ساتھ ساتھ ادیب اور شاعر بھی تھے۔ لیکن ایک چیز جو اُن کی ان تمام حیثیات میں نمایاں نظر آتی ہے، وہ اُن کی آزادیٔ فکر اور نقطۂ نظر کا نیا پن ہے۔ وہ افکارِ دینی کی تعبیرِ نو اور تجدید میں گو اتنے آگے تو نہیں گئے، جتنے سر سید گئے تھے، لیکن اُن کی دعوتِ علمی کی اساس یقیناً دورِ جدید کی عملی منطق اور نئے افکار تھے، اور اس کے ثبوت میں اُن کی تصانیف الکلام، علم الکلام، الغزالی، مولانائے روم، المامون اور الفاروق وغیرہ پیش کی جا سکتی ہیں مختصراً مولانا شبلی کا علمی و تصنیفی مسلک ایک ایسے عالمِ دین کا تھا۔ جو ماضی کی علمی وراثت کے ساتھ ساتھ بیسویں صدی کے علم و دانش کو بھی اپنانے کے لئے تیار ہوں۔ اور ایک لحاظ سے اگر ہم اُنہیں بیسویں صدی کا معتزلی عالم کہیں تو بے جا نہیں ہو گا۔

سید صاحب کی علمی زندگی کی ابتدا اس ذہنی ماحول میں ہوئی۔ ۱۹۰۵ء میں جب وہ ندوہ میں طالب علم تھے تو مولانا شبلی کی ندوہ میں آمد پر اُنھوں نے ایک قصیدہ لکھا تھا جس

کے یہ شعر خاص طور سے قابلِ توجہ ہیں ۔

صریر خامہ اش نغمہ سرائے گلشنِ حکمت — مداد اش از پئے چشم ورق کحل صفاہانی
سنان خامہ اش کشور کشائے معنی و دانش — زبانگ طبل صیتش پُر فضائے کون امکانی
دلش آرام گاہے موج دریائے معانی را — ہویدا گوہرِ حل معضلات از خطِ پیشانی
مسیحادم، باعجاز قلم، جان دگر بخشد — بحکم قُم باذن العلم آں تن راکہ شد فانی

ان اشعار میں سید صاحب نے اپنے اُستاد کی حکمت آفرینی، اُن کے قلم کے کشور کشائے معنی و دانش اور اُن کے دل کے دریائے معانی کی موج کا مرکز ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اور بتایا ہے کہ وہ مسیحادم تھے اور اپنے اعجاز قلم سے تنِ فانی میں باذن العلم کے حکم قُم سے نئی جان بخشتے تھے۔

مولانا شبلی کا دارالعلوم ندوۃ العلماء کے نصابِ تعلیم اور اُس کی دوسری خصوصیات کے بارے میں قدیم مسلک کے علمائے سے جو شدید اختلاف ہوا۔ وہ سب کو معلوم ہے۔ پھر سرسید کے روایتی سیاسی مسلک کے خلاف اُنہوں نے جو نظمیں لکھیں، وہ اب تک بڑے شوق سے پڑھی جاتی ہیں [1]۔

بے شک سید صاحب شروع میں اپنے اُستاد ہی کی راہ پر چلے۔ چنانچہ سنہ ۱۹۲۰ء میں

---

[1] زیرِ نظر کتاب میں "مسٹر مظہر الحق" اور "مسٹر محمد علی جینا" عنوان کی سید صاحب کی دو نظمیں اپنے اُستاد کے اسی مسلک کی عکاسی کرتی ہیں۔ آخر الذکر نظم کے اشعار ملاحظہ ہوں۔

اک زمانہ تھا کہ اسرارِ دروں مستور تھے — کوہ شملہ جن دنوں ہم پایۂ سینا رہا
جب کہ دارو ئے وفا ہر درد کا درماں رہی — جبکہ ہر ناداں عطائی بو علی سینا رہا
جب ہمارے چارہ فرما زہر کہتے تھے اُسے — جس پر اب موقوف ساری قوم کا جینا رہا
بادۂ حب وطن کچھ کیف پیدا کر سکے — دَور میں یونہی اگر یہ ساغر و مینا رہا
علت دیریں سے گو اصلی قوی بیکار ہیں — گوش شنوا ہے، نہ ہم میں دیدۂ بینا رہا
پر مریض قوم کے جینے کی ہے کچھ کچھ اُمید — ڈاکٹر اُس کا اگر مسٹر علی جینا رہا

(لکھنو سنہ ۱۹۱۶ء)

تحریک خلافت و عدم تعاون کے دوران و: مولانا محمد علی کے ساتھیوں میں سے تھے، اور اُن کے ساتھ وہ وفد خلافت میں یورپ بھی تشریف لے گئے۔ اور اُس وقت اِس راہ کے حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ شدید ترین مخالفوں میں سے تھے۔ بعد میں بھی سید صاحب ایک عرصے تک علماء اور ارباب سیاست کے اُسی گروہ سے وابستہ رہے جو حضرت تھانوی کے مسلک کا کلیتہً مخالف تھا، لیکن ۱۹۴۲ء میں سید صاحب میں ایک "انقلاب روحانی" آتا ہے اور وہ حضرت تھانوی سے بیعت ہوتے ہیں۔ (بعد از بیعت در تھانہ بھون) اُنہوں نے جو غزل کہی۔ اُس کے دو شعر یہ ہیں ؎

اے رہبر توفیق، مجھے راہ بتا دے　　نقشِ قدم راہ نما بھول گیا ہوں
اے خضر! مرا قافلہ کس سمت چلا ہے　　تیزِ صدا ہائے درا بھول گیا ہوں

اس کے تین دن بعد (۸ اپریل ۱۹۴۲ء) کی ایک غزل کا ایک شعر ہے ؎

تھی جو آزادی تو ہر سُو دوڑ تھی　　قید میں آرام ہی آرام ہے

اُنہی دنوں کا ایک اور شعر ہے ؎

مدرسہ چھوڑ، خرابات میں آکر بیٹھا　　دوسرا سایۂ دیوار کہاں سے لاؤں

اسی مضمون کے دو اور شعر ملاحظہ ہوں ؎

قیل و قال مدرسہ کو چھوڑ کر　　شیخ بھی رندوں میں اب شامل ہوا
آج ہی پایا مزا ایمان کا　　جیسے قرآں آج ہی نازل ہوا

حضرت تھانویؒ سے بیعت کے بعد اُن کی کیا روحانی کیفیات تھیں۔ اُن کی ایک جھلک اس غزل سے ملتی ہے۔ فرماتے ہیں ؎

مجھ پہ جادو یہ چلایا کس نے　　مجھ کو دیوانہ بنایا کس نے
میں تھا آسودۂ خوابِ غفلت　　مجھ کو سوتے سے جگایا کس نے
اپنا ہر داغ نظر میں آیا　　ایسا آئینہ دکھایا کس نے
عشق کی راہ، یقیں کی منزل　　مجھ کو یہ راز بتایا کس نے
کھو گئی عقل و خرد کی دنیا　　جام سرشار پلایا کس نے

اب کچھ آباد ہے دل کی بستی — اس خرابہ کو بسایا کس نے
دل تھا مردہ لحدِ سینہ میں — اس کو قم کہہ کے جلایا کس نے
جس کو تھا آٹھ پہر کا رونا
ایسے روتے کو ہنسایا کس نے — (۲۰ جولائی ۱۹۴۲ء)

ایک روایت ہے کہ جب سید صاحب حضرت تھانویؒ سے بیعت ہوئے تھے، تو انہوں نے اپنی اُن تمام تحریروں سے رجوع کر لیا تھا، جو حضرت تھانوی کے مسلک کے خلاف تھیں۔ گویا اُن کا حلقۂ تھانوی میں آنا دبستانِ شبلی سے کنارہ کشی کے بعد ہی ممکن ہو سکا۔

سید صاحب کا کم و بیش تیس پنتیس سال تک "مدرسہ" کی شاندار زندگی گزارنے کے بعد جب کہ وہ خود ہی صاحبِ "مدرسہ" اور تمام اہل "مدرسہ" کے مرجع بھی ہوں، "مدرسہ" کو چھوڑ کر اُن کا "سایۂ دیوار" کی تلاش میں "خرابات میں آ کر" بیٹھ جانا، کچھ عجیب معلوم ہوتا ہے اور چوں کہ یہ معاملہ سید سلیمان جیسے صاحبِ اثر اور مکتبِ شبلی کے سربراہ بزرگ کا ہے، اس لئے یہ خاص طور پر ہمارے لئے جاذبِ توجہ ہے، صاف الفاظ میں یہ "مدرسہ" کی شکست ہے۔ اس "مدرسہ" سے سید صاحب کو نہ دل کا سکون ملا، اور نہ ایمان کا مزا۔ بقول اُن کے یہ سب "قیل و قال" تھی۔ اس سے دل کی بستی خراب ہی رہی۔ اور اُسے نہ عشق کی راہ ملی نہ یقین کی منزل۔ ناچار انہیں "در پیرِ مغاں" کا رُخ کرنا پڑا۔ اور "آزادی" کے بجائے اُنھوں نے "قید" کو ترجیح دی، کیونکہ اس میں اُن کے لئے "آرام ہی آرام" تھا۔

"آرام" کے لئے "قید" کو ترجیح دینا خواہ روحانی لحاظ سے کتنا بھی عظیم کارنامہ ہو۔ لیکن ہے یہ ایک شخصیت کی اور خاص کر جب وہ سید سلیمان جیسے بزرگ کی شخصیت ہو، جو سالہا سال تک ایک مدرسۂ فکر اور مکتبِ تصنیف و تالیف کے امام رہے ہوں، شکست ہی ہے۔ اسی شکست کے احساس نے سید صاحب کو "سایۂ دیوار" ڈھونڈنے پر مجبور کیا۔ چنانچہ جب وہ آستانہ تھانہ بھون میں پہنچے، تو اُنہیں وہ مرادِ حاصل ہو گئی۔

حیاتِ نو مجھے اُن کی نگاہِ ناز نے بخشی — بھرا ہے آبِ حیواں کا سہ زہر ہلاہل میں
جو موسیٰ بھی ہوں تو بھی اتباعِ خضر لازم ہے — ھدایت منحصر ہے اتباعِ شیخِ کامل میں

بے شک سید صاحب کو حضرت تھانوی سے وہ سب کچھ مل گیا جس کے لئے اُن کی جان بے قرار تھی اور اس اعتبار سے اسے سید صاحب کی واقعی کامیابی سمجھنا چاہیئے۔ لیکن اگر اُسے "مدرسہ" کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے، تو یہ ایک بہت بڑا المیہ ہے۔ صرف ایک فرد کا نہیں۔ بلکہ اُس پورے مکتب فکر کا جس کی طرح مولانا شبلی نے ڈالی تھی۔

۱۸۵۷ء کے بعد برصغیر میں سرسید نے ملک کے بدلے ہوئے سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی حالات اور نئے فکری و ثقافتی تقاضوں کو دیکھتے ہوئے اسلامی معتقدات و افکار کی نئی تعبیر کرنے کی کوشش کی لیکن یہ کوشش اُن کی زندگی ہی میں زینتِ طاقِ نسیاں ہو کر رہ گئی۔ سرسید کے بعد مولانا شبلی نے اُن کے انحرافات سے بچتے ہوئے قدیم اور جدید کا ایک مرکب تیار کرنے کا تہیہ کیا۔ اس ضمن میں وہ ایک راہ بھی متعین کر گئے۔ اور بعد میں آنے والوں کے لئے دارالعلوم ندوہ اور اپنی تصنیفات کی ایک شمع بھی جلا گئے۔ سید صاحب اور دارالمصنفین کے دوسرے ارکان کے خلوص، محنت، ایثار اور عزمِ صادق سے کسے انکار ہو سکتا ہے۔ لیکن اسے ہم حالات کی ستم گری کہیں گے کہ مولانا شبلی کے یہ جانشین الکلام، علم الکلام، الغزالی، اور المامون کے سلسلے کو آگے نہ بڑھا سکے، بلکہ اُن کو رجعتِ قہقہری پر مجبور ہونا پڑا۔

زیرِ نظر کتاب "ارمغانِ سلیمان" کے پہلے حصہ کا مطالعہ اس نقطۂ نظر سے بڑا سبق آموز ہے۔ برصغیر میں مکتبِ شبلی کو مولانا شبلی کے بعد جن حالات سے دوچار ہونا پڑا، مصر میں شیخ محمد عبدہ کی دعوتِ اصلاح کا بھی یہی انجام ہوا۔ سید سلیمان ندوی کی طرح شیخ محمد عبدہ کے جانشین شیخ رشید رضا عمر بھر قدامت پسندوں کے مقابلے میں تجدد پسندوں کے زیادہ خلاف رہے، حالانکہ اُن کے اُستاد کا رویہ اس کے بالکل برعکس تھا۔ ہندو پاکستان اور مصر کی طرح دوسرے ملکوں میں بھی مسلمانوں کی اصلاح پسند اور ترقی خواہ مذہبی تحریکوں کا کم و بیش یہی حشر ہوا۔ اور آخر میں تجدد کو قدامت کے در پر جبہ سائی کرنی پڑی۔

ایسا کیوں ہوا؟ "فکر و نظر" کے گزشتہ شمارے میں شائع شدہ ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے ایک مقالے میں اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس پر ہم یہ اضافہ کریں گے کہ سید صاحب کی علمی و تصنیفی زندگی کی اُٹھان بڑی شاندار تھی۔ پہلی جنگِ عظیم کے دوران جب مولانا محمد علی

نظر بند تھے، تو وہ سید صاحب کو برابر خط لکھتے رہتے تھے۔ جن میں سیرت النبیؐ کے بارے میں مشورے ہوتے تھے۔ اُنہی دنوں رسالہ" معارف" کی ترتیب و تدوین میں مولانا عبدالماجد دریابادی بھی انگریزی زبان سے تراجم کی شکل میں اُن کا اکثر ہاتھ بٹایا کرتے تھے، پھر سید صاحب کو یورپ کے سفر کا موقع ملا۔ اور برصغیر اور اسلامی ممالک کی سیاسیات میں بھی وہ باقاعدہ حصہ لیتے رہے۔ بعد میں ایک طرف تو ملک میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان منافرت کا سیلاب پھوٹ پڑا۔ اور دوسری طرف پہلے ابن سعود کے معاملے میں خود مسلمانوں میں ٹھن گئی۔ پھر اسی قسم کے اور بھی جھگڑے شروع ہو گئے جنہوں نے سید صاحب کو حد سے زیادہ ملول اور دل شکستہ بنا دیا۔ آخر عوام کی ان شورشوں سے اُکتا کر وہ سکونِ قلب کے متلاشی ہوئے، اور وہ اُنہیں حضرت تھانوی کی بیعت سے حاصل ہو گیا۔

" ارمغانِ سلیمان" اس " انقلابِ روحانی اور ہمارے نزدیک اس حسرت ناک سانحہ کی ایک منظوم داستان ہے اور چونکہ یہ ایک عظیم شخصیت کی ہے، اس لئے ہمارے خصوصی مطالعہ کی مستحق ہے۔

بڑے سائز کے ۱۱۲ صفحات - غیر مجلد - قیمت تین روپے۔

ملنے کا پتہ :- سید محی الدین احمد - ۹-۱ عالمگیر روڈ - شرف آباد، کراچی ۵ -

(محمد سرور)

طابع : ظہیر الدین | مطبع : استقلال پریس لاہور

ناشر : ڈاکٹر فضل الرحمٰن، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، راولپنڈی

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کی ایک اور پیش کش

مجموعہ قوانینِ اسلامی

(جلد اوّل)

تنزیل الرحمٰن (ایڈوکیٹ)

اعزازی پروفیسر ادارۂ تحقیقات اسلامی

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی نے اسلامی قوانین کو جدید انداز پر مدون کرنے کا جامع منصوبہ بنایا ہے۔ یہ کتاب اِسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔
جلد اوّل میں نکاح، مہر اور نفقہ سے متعلق قوانینِ اسلام شامل ہیں۔
ان میں احکام کے ماخذ، اسباب وعلل، قانونی اثرات و نتائج، فقہی اختلافات اور عدالتی فیصلوں کا تنقیدی و تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔
یہ کتاب پاکستان میں اسلامی قانون کی تدوین کی طرف ایک اہم قدم ہے۔

صفحات: ۳۴۸ — قیمت: دس روپے

ناظمِ شعبۂ اشاعت

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، لالکرتی راولپنڈی

THE QURANIC CONCEPT OF HISTORY

قرآن کا نظریہ تاریخ

از مظہرالدین صدیقی

اس کتاب میں مظہرالدین صدیقی صاحب ریڈر ادارہ تحقیقات اسلامی نے قرآن کے فلسفہ تاریخ سے بحث کرکے یہ بتایا ہے کہ قرآن کن اجتماعی عوامل و محرکات کو قوموں کی تعمیر و ترقی کے لئے ضروری قرار دیتا ہے اور کس قسم کے خیالات و نظریات اور اجتماعی کردار کو قوموں کے زوال و ہلاکت کا باعث سمجھتا ہے۔ اس سلسلہ میں مصنف نے اولاً قرآنی نظریہ تاریخ کے عمومی اصول بیان کئے ہیں پھر دوسرے باب میں یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ تورات اور انجیل نے اس مسئلہ سے کہاں تک تعرض کیا ہے۔ تیسرے باب میں مصنف نے بعض قدیم اقوام کا ذکر کیا ہے مثلاً عاد و ثمود وغیرہ اور بتایا ہے کہ کن عادات و خصائل اور غلط اقدار حیات کے باعث ان کی ہلاکت واقع ہوئی۔ اس کے بعد صدیقی صاحب نے یہودیوں اور عیسائیوں کے عقائد و اعمال کے بارے میں قرآن کی تصریحات پر روشنی ڈالی ہے۔ اور آخر میں بعض جدید فلسفہ ہائے تاریخ کے ساتھ قرآنی نظریہ تاریخ کا تقابلی مطالعہ کیا ہے۔ جن لوگوں کو قوموں کے عروج و زوال کے فلسفہ اور اجتماعی اخلاق کے مسئلہ سے دلچسپی ہے وہ اس کتاب سے ضرور استفادہ فرمائیں۔

(بزبان انگریزی)

قیمت آٹھ روپے

ناظم شعبۂ اشاعت ، ادارۂ تحقیقات اسلامی
لال کرتی ۔ راولپنڈی

Regd No L 7705 *September, 1966*

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Rawalpindi*

Islamic Research Institute

ISLAMIC METHODOLOGY IN HISTORY

اسلامی منہاج کی تاریخ

ڈاکٹر فضل الرحمن
ایم - اے - ڈی فل (آکسفورڈ)

قرآن ، سنت ، اجتہاد اور اجماع صرف فقہ کے اصول اربعہ نہیں ، بلکہ تمام فکر اسلامی کی اساس بھی یہی چار اصول ہیں ۔ تاریخ اسلام بالخصوص اس کے قرون اولی میں ان اصولوں کا کیسے اطلاق کیا گیا اور مختلف حالات اور زمانوں میں ان کے تحت افکار اسلامی کیسے ارتقا پذیر ہوتے رہے ۔ یہ ہے اس کتاب کا موضوع ۔

قرن اول میں سنت ، اجتہاد اور اجماع سے کیا مراد لیا جاتا تھا ؟ نیز سنت کیا ہے اور حدیث کیا ؟ کتاب میں اس بنیادی مسئلے پر عالمانہ اور محققانہ نقطہ نظر سے بحث کی گئی ہے ۔ فکر اسلامی کے ابتدائی تشکیلی دور کے بعد کے تغیرات پر بھی محاکمہ کیا گیا ہے ۔ اس سلسلے میں اجماع پر بڑی تفصیل سے بحث ہے ۔

یہ کتاب اسلامی افکار کے مطالعہ کا ایک نیا باب ہوا کرتی ہے ۔ اس میں فکر اسلامی کے ارتقا کو ایک ایسے نقطۂ نظر سے دیکھا گیا ہے جو تاریخی شعور کا حامل اور تعمیری امکانات کی راہ سجھانے والا ہے ۔
(بزبان انگریزی)

قیمت : آٹھ روپے

ناظم شعبۂ اشاعت ، ادارہ تحقیقات اسلامی
لال کرتی - راولپنڈی

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلہ

لیتفقہوا فی الدین

تاکہ وہ دین میں فہم حاصل کریں

ادارہ تحقیقات اسلامی

مجلس ادارت

اداره تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

سالانہ چندہ چھ روپے

فی پرچہ سا ٹھ پیسے

ماہنامہ

فکر و نظر

شمارہ: ۶ | دسمبر ۱۹۶۶ء | جلد: ۴

مشمولات

★

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

نظرات

مغربی پاکستان کی تمام یونیورسٹیوں میں اب مستقل طور پر اسلامیات کے شعبے قائم ہیں، جن میں طلبہ اور طالبات بی اے کرنے کے بعد داخلہ لے سکتے ہیں ہو سکتا ہے کہ اسلامیات کے ان شعبوں کا معیار ابھی اتنا بلند نہ ہو، جتنا کہ ہونا چاہیے، لیکن خدا نے کیا یونیورسٹیوں میں یہ شعبے تو قائم ہو گئے، اب اگر ان کی طرف کما حقہ توجہ کی گئی اور انہیں ترقی دینے کی کوششیں ہوئیں، نیز ان شعبوں میں داخل ہونے والے طلبہ اور طالبات نے اسلامی علوم کی تحصیل کو صحیح معنوں میں اپنا مقصد بنایا تو ہماری یونیو سٹی کے یہ شعبے آگے چل کر یقیناً قومی زندگی کی دینی ضرورتوں کو بہت حد تک پورا کرنے کے قابل ہو جائیں گے۔

ہماری حکومت کا یہ اقدام کہ سکولوں اور کالجوں میں پہلی جماعت سے لے کر بی اے تک لازمی طور پر اسلامیات پڑھائی جائے، یہ ایک تو اس لحاظ سے بڑا اچھا ہے کہ اس کی وجہ سے ایک مسلمان کے لئے جس قدر اپنے دین اور اس کے عقائد و احکام کا جاننا ضروری ہے، وہ اُن سے واقف ہو جائے گا، اور دوسرے جن طالب علموں کو بعد میں علوم اسلامیہ کا خصوصی مطالعہ کرنا ہوگا، اُن میں اس کی استعداد بہم ہو جائے گی۔ اس ضمن میں البتہ اس کی ضرورت ہے کہ علومِ اسلامیہ میں ایم اے کرنے والوں کے لئے عربی لازمی ہو۔ اور صرف وہی اسلامیات میں ایم اے کر سکیں، جنہوں نے بی اے تک عربی پڑھی ہو۔

اس کے بعد ایک ضرورت اور رہتی ہے۔ پاکستان میں ایسے تعلیمی ادارے بھی ہونے چاہئیں، جہاں علوم اسلامیہ کے متخصصین تیار ہو سکیں۔ مثلاً جو طالب علم چاہیں، ان علوم میں سے کسی ایک مضمون میں تخصص کریں، جیسے کہ

جدید یونیورسٹیوں میں ڈاکٹریٹ کرتے ہیں۔ اس طرح ملک میں مثال کے طور پر ایسے علماء تیار ہو سکیں گے، جو اگر حدیث فقہ، تفسیر، کلام، منطق اور فلسفہ اسلامی میں عبور رکھیں گے، تو اس کے ساتھ ساتھ وہ بی اے تک جدید علوم بھی پڑھے ہوئے ہوں گے۔ جدید اور قدیم یا ہماری مروجہ اصطلاحات میں دینوی اور دینی علوم کے اس طرح کے حامل عالم ہی، وہ دور جو پاکستان میں بڑی سُرعت سے آرہا ہے، اس میں ہماری دینی ضروریات سے عہدہ برآ ہونے کے قابل ہو سکیں گے۔

انگریز کے برصغیر پاک و ہند پر تسلّط سے پہلے ہمارے ہاں جو نظامِ تعلیم رائج تھا، وہ اُس دور کی ہماری جملہ یعنی دینوی اور دینی ضرورتوں کو بہت حد تک پورا کرتا تھا۔ اور اس نظام سے جو لوگ فارغ التحصیل ہوتے تھے، وہ جہاں درس و تدریس کی مسندیں سنبھالتے تھے، وہاں وہ نظم و نسق حکومت میں آج کے "سول سرونٹ" کے فرائض بھی انجام دے سکتے تھے۔ انگریز نے قبضہ جمانے کے بعد حکومت کا پورا نظام ہی بدل ڈالا اور اس نظام کو چلانے کے لئے جس قسم کی تعلیم کی نیو ڈالی گئی، اس میں سرے سے دینی تعلیم کو حذف ہی کر دیا گیا تھا۔ ہمارے بزرگوں نے اس کمی کو پورا کرنے کے لئے خود دینی مدارس قائم کئے۔ اور حکومت وقت کی اعانت و سرپرستی سے، جو ایک غیر ملکی اور غیر مسلم حکومت تھی، آزاد رہ کر ان مدارس کا ملک کے طول و عرض میں ایک جال پھیلا دیا۔ ان بزرگوں نے اس وقت دینی تعلیم کی ترویج کے ضمن میں جو خدمات کیں، قوم و ملّت اُن کے اس احسان کو کبھی نہیں بھلا سکے گی۔ خدا نخواستہ اگر ۱۸۵۷ء کے بعد ہمارے یہ بزرگ اس طرح تعلیمی میدان میں نہ آتے، تو آج مسلمانانِ پاک و ہند کی حالت اس قوم کی طرح ہوتی، جو اپنے ماضی سے بالکل کٹ چکی ہو۔

بہرحال وہ دور گزر گیا۔ انگریز سے ہم نے آزادی حاصل کر لی۔ اور اس برّصغیر میں ہم اپنی ایک آزاد اسلامی مملکت قائم کرنے میں بھی کامیاب ہو گئے، اب جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، سکولوں اور کالجوں میں پہلی جماعت سے لے کر بی اے تک اسلامیات کی تعلیم لازمی کر دی گئی ہے۔ اور اسلامیات کی اعلیٰ تعلیم کے لئے یونیورسٹیوں میں باقاعدہ انتظام ہے۔ ہم مانتے ہیں کہ یہ انتظام اتنا اچھا نہیں، جتنا کہ ہونا چاہیئے، لیکن جب ایک چیز کی طرح پڑتی ہے، تو شروع شروع میں اس میں کمیاں بھی ہوتی ہیں اور خامیاں بھی، لیکن وقت کے ساتھ اس کی اصلاح ہوتی جاتی ہے۔ اور وہ ترقی کے مدارج طے کرنے لگتی ہے۔ غرض سکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں میں اسلامیات اور علومِ اسلامیہ کی تعلیم کا جو انتظام کیا گیا ہے، ہمیں پورا یقین ہے کہ یہ روز بروز بہتر ہوتا جائے گا۔ اور اس

نوع کی ہماری جو ملی و دینی ضرورتیں ہیں، اس سے بہت حد تک پوری ہو سکیں گی۔

اب سوال یہ ہے کہ ایک حکومت جو ایک قومی و اسلامی حکومت ہے، جب خود قوم کے تمام بچوں اور بچیوں کے لئے اسلامیات کی تعلیم کا انتظام کرتی ہے۔ اور اس کے پیش نظر علوم اسلامیہ کی اعلیٰ سے اعلیٰ تعلیم دینے کے منصوبے بھی ہیں، اور ان کے مطابق یونیورسٹیوں میں اسلامیات کے شعبے بھی کھولے جا چکے ہیں، تو پھر ہمارے ہاں انفرادی طور پر اس کثرت سے جو خالص دینی مدارس قائم ہیں، اور مزید قائم ہوتے جاتے ہیں، ان کی کیا ضرورت باقی رہتی ہے۔ ان دینی مدارس کا نصاب تعلیم نہ صرف یک رُخہ اور ناقص ہے، بلکہ اس میں آج کے لئے اشد ضروری مضامین کی اس قدر کمی اور بے کار اور فرسودہ مضامین کی اتنی بھرتی ہے کہ وہ ہر طرح سے عملاً عقیم ہو چکا ہے پھر یہ مدارس جس طرح قائم ہوتے ہیں اور انہیں چندے کے لئے منتظمین کو جو کچھ کرنا پڑتا ہے، وہ حد درجہ افسوس ناک ہے۔ اس سے بے اندازہ قومی دولت ضائع ہوتی ہے، غیر مستحسن اور غیر مفید جذبات و خیالات پرورش پاتے ہیں اور قوم کے لاکھوں نونہالوں کی زندگیاں جس طرح بے مصرف بنتی ہیں، ان کا تو ذکر نہیں۔

کافی دن ہوئے، مولانا محمد اسمٰعیل صاحب نے جو خود ایک جید اور ملک کے مسلّمہ عالم دین ہیں، اور اس وقت مرکزی جمعیت اہل حدیث مغربی پاکستان کے امیر ہیں، پہلے مشرقی پاکستان کے ایک اجتماع میں اور پھر ضلع لائل پور میں تقریر کرتے ہوئے موجودہ دینی مدارس کی زبوں حالی اور ان سے نکلنے والے مضر نتائج کی طرف توجہ دلائی تھی۔ آپ نے مشرقی پاکستان میں فرمایا تھا: "تعلیم کو منظم ہونا چاہیئے۔ چھوٹی درسگاہوں کا تعلق بڑی جامعہ یا کلیہ سے ہونا چاہیئے۔ نصاب میں توازن ہونا چاہیئے۔ طلباء کی نقل و حرکت پر پابندی ہونی چاہیئے۔ سرٹیفکیٹ کے سلسلے سے انہیں پابند کر دینا چاہیئے۔" اس ضمن میں مولانا نے فرمایا تھا کہ "گو سر دست حکومت کے لئے یہ کام مشکل ہے، لیکن صحیح طور پر تو نظام اس وقت چل سکتا ہے کہ حکومت اس ذمہ داری کو عقیدت اور ہمدردی کے جذبات سے سنبھالے۔"

لائل پور میں مولانا موصوف نے یہ باتیں فرمانے کے بعد یہ بھی کہا:۔

"ملک میں دینی مدارس کی کافی تعداد موجود ہے۔ ان میں چند مدارس اچھی خدمت سرانجام دے رہے ہیں۔ مگر ہماری ہونے والی پود اور ہمارے مدارس کے نوآموز نوجوان تعلیمی انتشار اور بدنظمی کا موجب ہو رہے ہیں۔ وہ دیہات میں چھوٹے چھوٹے مدارس کھول رہے ہیں، جن کا نہ صرف یہ کہ باہم ربط

نہیں۔ بلکہ رقابت ہے۔ باہم آویزش ہے۔ تعلیمی ترقی کے بجائے یہ مدارس معاشی جنگ کی آماجگاہ بن گئے ہیں۔ یہ حضرات جماعت کی جیب پر بوجھ ہیں اور باہم رقابت اور بدنظمی کی وجہ سے مضر ثابت ہو رہے ہیں۔"

مختصراً یہ ہے صورت حال ہمارے دینی مدارس کی۔ کیا ہمارے پنج سالہ ترقیاتی منصوبے بنانے والے ماہرین جو ملک کے وسائل کی ایک ایک تفصیل اور قومی زندگی کی مادی اور روحانی ضرورتوں کے ایک ایک جز کو سامنے رکھ کر تعمیر و ترقی کی سکیمیں تیار کرتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ مثلاً آئندہ پانچ سالوں میں ہماری آبادی کو اتنی غذا چاہیئے۔ اس قدر مدارس کی ضرورت ہوگی۔ ان سے اتنے طالب علم فارغ ہوں گے۔ انہیں اس قدر ملازمتیں چاہئیں۔ اور ہمارے ملک کے اتنے وسائل ہیں، وہ کبھی اس پر بھی سوچیں گے کہ ان ہزارہا ہزار دینی مدارس پر قومی دولت کا کتنا بڑا حصہ خرچ ہوتا ہے اور اس خرچ کا حاصل قوم کو سوائے اس کے اور کیا ملتا ہے کہ اس کے لاکھوں افراد کا وجود بہت حد تک بے مصرف ہو جاتا ہے۔ اور وہ قوم کی معاشی و معنوی دولت میں کسی اضافے کا بھی موجب نہیں بن پاتے۔

اس منصوبہ بندی کے زمانے میں ہماری حکومت اتنے بڑے قومی ضیاع اور اس سے نکلنے والے اس قدر دور رس مضر نتائج سے کب تک صرفِ نظر کرتی رہے گی؟

پچھلے دنوں قاہرہ میں مجمع البحوث الاسلامیہ کی دوسری کانفرنس ہوئی ہے اور بقول ایک محترم معاصر کے "جس میں چالیس ممالک کے ایک سو سے زائد علماء اور شیوخ نے شرکت فرمائی۔ کانفرنس کی صدارت شیخ الازہر شیخ مامون نے فرمائی۔ کانفرنس میں بالاتفاق رائے بہت سی قرار دادیں پاس ہوئیں۔۔۔۔" معاصر نے ان قرار دادوں کا خلاصہ دیا ہے۔

ان قرار دادوں کی اصل عربی زبان میں ہمارے سامنے موجود نہیں، معاصر نے صرف ان کا اردو ترجمہ دیا ہے، اس لئے ان پر بحث کرنا فی الحال مشکل ہے۔ ہمیں امید ہے معاصر اپنی کسی اشاعت میں ان کا عربی متن بھی شائع کر دے گا تاکہ ان پر سنجیدگی سے بحث ہو سکے۔

قرار داد نمبر ۳ یہ ہے:"مکانات، کارخانہ جات، مشینوں، بحری اور ہوائی جہازوں وغیرہ پر زکوٰۃ فرض نہیں (ڈاکٹر فضل الرحمٰن مکانات، کارخانہ جات اور مشینری وغیرہ پر بھی زکوٰۃ فرض قرار دیتا ہے)"

ہمارے بزرگوں کی نیک دلی اور سادگی ملاحظہ ہو کہ وہ اتنا بھی نہیں جانتے کہ مصر میں کوئی شخص ایک مکان سے جس میں وہ رہتا ہے، زیادہ مکان نہیں رکھ سکتا، اور جن کے تھے، وہ حکومت نے قومیا لئے ہیں۔ باقی کارخانہ جات

کا سوال، تو وہ کبھی کے قومیائے جا چکے ہیں۔ یہاں تک کہ اخبارات بھی ذاتی ملکیت نہیں رہے۔ اس صورت میں اس قرارداد کے عملاً معنی کیا رہ گئے۔

قرارداد نمبر ۲ یہ ہے: "سود خواہ کم ہو یا زیادہ، مفرد ہو یا مرکب قطعاً حرام ہے اور قرآنی آیت یا ایہا الذین آمنوا لا تاکلوا الربوا اضعافاً مضاعفة سے فہم صحیح سے یہی مستنبط ہوتا ہے (ڈاکٹر فضل الرحمٰن کہتا ہے کہ ہلکا سود جائز اور مرکب سود حرام ہے"جہاں تک ربا کی حرمت کا تعلق ہے، کون مسلمان اس سے انکار کر سکتا ہے لیکن یہاں سوال اس کا ہے کہ آیا بنک کا منافع ربا کے حکم میں آتا ہے۔ بحث اگر ہے تو اس کے بارے میں ہے۔

قرارداد نمبر ۴ ملاحظہ ہو۔ اسلام نے کثرت اولاد کی ترغیب دی ہے۔ کیونکہ کثرت نسل سے ملت اسلامیہ اجتماعی، اقتصادی اور جنگی لحاظ سے مضبوط اور معزز ہوگی (ہماری حکومت کا نظریہ ہے کہ آبادی کم ہونے سے پاکستان مضبوط ہوگا۔ اور تحدید نسل عین اسلامی نظریہ ہے اور بقول صدر مملکت اس کی مخالفت صرف وہی لوگ کرتے ہیں جو دوسروں کے خون پر پلتے ہیں)

مصر میں ہم سے کہیں زیادہ خاندانی منصوبہ بندی پر زور دیا جا رہا ہے۔ کیونکہ وہاں کثرت آبادی سے حکومت ہم سے زیادہ ہراساں ہے۔ اور صدر ناصر بارہا اپنی تقریروں میں خاندانی منصوبہ بندی کی ضرورت اور شدید ضرورت پر زور دے چکے ہیں۔

مجمع البحوث الاسلامیہ کی دوسری قراردایں بھی کچھ اسی قسم کی ہیں۔ ایک تو ان کا مفہوم بڑا مبہم ہے، اور دوسرے اگر ان کے وہ معنی لئے بھی جائیں، جو ہمارے محترم بزرگوں نے لئے ہیں، تو مصر کی حکومت کا خود اپنا عمل اُن کے بالکل برعکس ہے۔ وہاں طلاق پر پابندیاں عائد کی جا رہی ہیں اور ابھی حال میں "الاہرام" میں یہ خبر چھپی ہے کہ طلاق کے لئے جج کے سامنے پیش ہونا ضروری کیا جا رہا ہے۔

اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ مجمع البحوث الاسلامیہ کی قراردادوں کا وہی مطلب ہے جو ہمارے معاصر نے لیا ہے تو شائد ہمارے محترم بزرگوں کو اس کا علم نہیں کہ ان قراردادوں کی جہاں تک مصر کی حکومت کے نظم و نسق کا تعلق ہے، کوئی اہمیت نہیں۔ اور ان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ چالیس ممالک کے ایک سو سے زائد علماء اور شیوخ جمع ہوئے، اور انھوں نے چند قراردادیں پاس کر دیں۔ اس کے برعکس قاہرہ میں اجتماع بھی ہو سکتا ہے اور آئے دن ایسے اجتماع ہوتے رہتے ہیں، جن میں ان سے بالکل مخالف قراردادیں

کی جائیں۔ اس اجتماع کی حیثیت جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے۔ بحوث اسلامیہ کے مجمع کی ہے۔ یہ اس طرح کا اجتماع نہیں، جیسے پوپ عیسائی کیتھولک مذہب کے لئے "یہ کرو اور یہ نہ کرو" سے متعلق قوانین بنانے کے لئے رُوما میں اپنے فرقے کے پادریوں کا کرتا رہتا ہے۔

مصر کا نظام حکومت خالصاً سیکولر ہے۔ اور اسلامی امور کے بارے میں وہاں جو کچھ بھی ہوتا ہے، اس کا تعلق جامعہ ازہر اور وزارت اوقاف سے ہے، جن کی آمدنی کی مدّیں اپنی ہیں اور پارلیمنٹ کے بجٹ سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔ البتہ حکومت کو اس کا حق ضرور ہے کہ چونکہ یہ امور مصر کی قومی زندگی کا ایک شعبہ ہیں۔ اور حکومت قومی ہے، وہ ان کی نگرانی کرے اور انہیں اپنے ڈھب اور قوم و ملک کی ضرورتوں کے مطابق چلائے۔ بغرض شیخ الازہر کے بلائے ہوئے اور ان کی زیر صدارت اجتماع کی قراردادوں کی کوئی قانونی حیثیت نہیں۔ زیادہ سے زیادہ آپ انہیں ایک خاص خیال کے علمائے کرام کی آراء کہہ سکتے ہیں اور بس۔

یہ جو اوپر عرض کیا گیا ہے، اس کی تائید مصر کی واحد سیاسی پارٹی "الاتحاد الاشتراکی العربی" کے میثاق (منشور) کے اس بند سے ہوتی ہے، جس کا ترجمہ ہم یہاں دیتے ہیں۔ یہ میثاق ایک مطمح نظر بھی ہے اور لائحہ عمل بھی۔ اور حکومت کے لئے اس کی پابندی لازمی قرار دی گئی ہے۔

"ہماری نئی آزاد زندگی میں عقیدۂ دینی کی آزادی کا احترام واجبات میں سے ہونا چاہئے۔ اس میں شک نہیں کہ ادیان کی نازل شدہ ابدی قدریں نورِ ایمان اور خیر، حق اور محبت کی لامحدود طاقتوں سے انسان کو سرفراز کر کے اُس کی ہدایت اور اس کی زندگی کو ضیا بخشنے پر قادر ہیں۔ اور یہ کہ آسمانی رسالتیں (رسالات السماء) تمام کی تمام اپنے اصل و جوہر میں انقلابات انسانی تھے، جن کا مقصد انسان کی شرف و بزرگی اور سعادت تھی۔ اور دینی مفکرین کا فرضِ اکبر یہ ہے کہ وہ دین کی اُس کے اس اصل و جوہر رسالت کے ساتھ حفاظت کریں۔

"واقعہ یہ ہے کہ دینی رسالتوں کا اصل و جوہر حقائق زندگی سے متصادم نہیں ہوتا۔ اور بعض حالات و ظروف میں جو تصادم رونما ہوتا ہے تو وہ نتیجہ ہے رجعیت کی ان کوششوں کا کہ وہ دین کی اپنی فطرت اور رُوح کے خلاف اس کا استحصال کرتی ہے تاکہ وہ ترقی و تقدم کا راستہ روکے اور وہ یوں کہ رجعیت دین کی ایسی تعبیریں کرتی ہے، جو اس کی بلند الہیاتی حکمت سے متصادم ہوتی ہیں۔

یقیناً تمام ادیان ترقی و تقدم خواہ رسالتوں کے حامل تھے۔ لیکن رجعیت نے جو صرف اپنے مفادات کے لئے

زمین کی نعمتوں کو اپنی اجارہ داری بنانا چاہتی تھی، دین کے نام سے اپنی اغراض کو چھپانے کی مجرمانہ کوشش کی اور اس سے وہ کچھ چاہنے لگی جو خود اس کی روح کے خلاف تھا تاکہ اس طرح وہ ترقی کے سیلاب کو روک سکے ادیان کا اصل و جوہر زندگی اور آزادی میں انسان کے حق کا اثبات کرتا ہے، بلکہ دین میں جزا (ثواب) اور سزا (عقاب) کی جو اساس ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر انسان کے لئے ایک سے مواقع ہیں اور یہ کہ ہر انسان اپنے خالق اعظم کے رُوبرو اپنی زندگی کا آغاز اس طرح کرے، جیسے وہ ایک سفید کاغذ کا صفحہ ہے جس پر کہ وہ اپنے آزاد اختیار و ارادہ سے اپنے اعمال لکھتا ہے۔

دین ایسے طبقاتی نظام کو کبھی پسند نہیں کرتا، جو لوگوں کی غالب اکثریت کے لئے فقر جہالت اور مرض کے "عقاب" کا باعث ہو اور ان کی صرف ایک اقلیت کے لئے خیر و نعمت کا "ثواب" مختص کر دے۔ بے شک اللہ تعالیٰ نے جس کی حکمت بلند و برتر ہے، نوع انسانی کے سامنے دنیا میں عمل اور آخرت کے حساب کے لئے ایک سے مواقع رکھے ہیں۔"

آپ نے دیکھا مصر کی حکمران پارٹی کے "میثاق" کے اس بند میں" ادیان"، "رسالات السماء"، "الرسالات الدینیۃ" اور "جمیع الادیان ذات رسالات تقدمیۃ" کا ذکر ہے، اور تمام تر زور ابدی قدروں (القیم الخالدہ) اور ادیان کی اصل و جوہر (جوہر الادیان) پر ہے۔ اور جس طرح ہمارے یہ بزرگ ایوب حکومت سے ایک مفصل جامع اور تمام جزئیات زندگی پر حاوی نظام کے نفاذ کا جسے وہ بزعم خویش اسلامی شریعت کہتے ہیں، مطالبہ کر رہے ہیں۔ اور اس کے لئے انھوں نے وعظوں، خطبوں، درسوں اور اخبارات کے بیانات میں اور اپنے رسائل کے صفحات پر ایک انتہائی جارحانہ، تشدد انگیز اور منافرت بھری مہمیں چلا رکھی ہیں، ان کے لئے اس میثاق میں کہیں بھی گنجائش نہیں۔

ہم اپنے محترم بزرگوں سے باادب عرض کریں گے کہ دین کے نام سے جو کچھ پاکستان میں آپ حضرات نے ہنگامے کھڑے کر رکھے ہیں اگر اس کا عشرِ عشیر بھی وادیٔ نیل میں ہوتا، تو سید قطب کا معاملہ تو بہر حال سنگین تھا، لیکن جزیرہ نما سیناء میں واقع طور کے کیمپوں (CONCENTRATION CAMPS) میں اپنے آپ کو ضرور نظر بند پاتے۔

★★

صدر اسلام میں اجتہاد

رائے، قیاس اور استحسان

مولانا احمد حسن - ریسرچ فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی

دوسری صدی کے نصف آخر میں رائے کو منظم شکل دی گئی - اس کی بے ضابطگی کو رد کرنے کے لئے کچھ حدود مقرر کئے گئے، ماضی کے مماثل واقعات کو سامنے رکھ کر استدلال کئے جانے لگا - نظائر کے درمیان میں آنے سے رائے کی بے قاعدگی اور آزادی ختم ہو گئی - بعد میں چل کر ان نظائر کو مقیس علیہ کا نام دیا گیا - اس باضابطہ استدلال کا نام اصول قیاس ہے - متاخر دور میں اصل، فرع اور علت اس کے ارکان مقرر کئے گئے، اور ان کو منطقی رنگ دیا گیا - اس ضابطہ بندی سے رائے کا مضر پہلو ضرور ختم ہو گیا لیکن ساتھ ہی ساتھ اس کی افادیت نہایت محدود ہو گئی، اور قیاس و نص میں کوئی فرق نہ رہا - صدر اسلام کے مکاتب فقہ اور متاخر دور کے علمائے اصول کے درمیان قیاس کے بارے میں نظریاتی فرق بالکل واضح ہے - ابتدائی دور کے فقہاء اپنے استدلال میں نظائر کو پیش کرتے ہیں - ان کے یہاں اصل و فرع میں وہ شدید مماثلت نہیں پائی جاتی، جو متاخرین کے یہاں ضروری ہے -

ڈاکٹر شخت (SCHACHT) کا خیال ہے کہ فقہ اسلامی کا اصول قیاس یہودی تفسیری اصطلاح (HIQQISH) سے ماخوذ ہے جس کی اصل آرامی زبان میں NQSH ہے - اس کے لغوی معنی اکٹھا ہو کر مارنا ہیں - اصطلاح میں اس سے مراد یہ ہے:-

(الف) انجیل کے دو موضوعات کو اس طرح باہم ترتیب دینا کہ وہ یکساں معلوم ہوں -

(ب) مفسر کے متن سے مقابلہ کرنے کا عمل -

(ج) اصل و فرع کے درمیان کسی مشترک عنصر کی بنیاد پر قیاس کے ذریعہ نتیجہ اخذ کرنا -

ہلل (HILLEL) نے قیاس کی اصطلاح کو تیسرے معنی میں استعمال کیا ہے (ملاحظہ ہو فلسطینی تالمود ۴۶ ورق

سے اس سلسلہ کا پہلا مضمون "فکر و نظر" بابت اکتوبر ۱۹۶۶ء میں ملاحظہ ہو -

۲۳ (الف) (۱۴۱) جو فقہ اسلامی کے اصول قیاس سے مکمل طور پر مشابہ ہے (۱)۔ بعض وجوہ کی بنا پر ڈاکٹر شخت کی اس رائے سے ہمیں اتفاق نہیں ہے۔ اول یہ کہ لسانیات خود ایک نہایت محدود فن ہے۔ اس کی بنیاد بیشتر ظن و تخمین پر ہے۔ اس فن کی بعض خامیوں کے پیش نظر فقہ اسلامی کی اصطلاحات اور اس کے تصورات کے مآخذ اور ان کی اصل کو محض لسانیاتی بنیاد پر متعین کرنا صحیح نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم مختلف زبانوں اور تہذیبوں کا بغور مطالعہ کریں تو ہر زبان و ہر تہذیب میں ہمیں کچھ اصطلاحات، تصورات اور ادارے (INSTITUTIONS) ضرور ایسے ملیں گے جو ایک دوسرے کے مشابہ ہوں گے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا درست نہ ہوگا کہ یہ مماثل اصطلاحات و تصورات ایک تہذیب میں دوسری تہذیب سے ہی لازماً لئے گئے ہیں (اگرچہ بعض صورتوں میں یہ بھی ہوا ہے، اور یہ باہمی اخذ و استفادہ مختلف زبانوں اور تہذیبوں کے اختلاط کا فطری نتیجہ تھا۔ اخذ و استفادہ کا یہ وصف غیر شعوری طور پر ہر تہذیب و زبان میں پایا جاتا ہے)۔ زیر بحث مسئلہ میں ڈاکٹر شخت (SCHACHT) نے جو لسانیاتی شہادت پیش کی ہے، اس سے ان کا مدعا ثابت نہیں ہوتا۔ وہ آرامی زبان کے لفظ NASH کے معنی اکٹھا ہو کر مارنا بتلاتے ہیں جس کا اصطلاحی قیاس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ بالفرض ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ لفظ HIQQISH یہود کی تفاسیر میں انہی معنی میں مستعمل ہے، جیسا کہ ڈاکٹر شخت نے تالمود کے حوالہ سے لکھا ہے، تب بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ فقہ اسلامی کا اصول و تصور قیاس لازماً یہودی تہذیب سے ہی ماخوذ ہے۔ اس دعویٰ کے اثبات کے لئے ڈاکٹر شخت کو علیحدہ شہادت پیش کرنا چاہیئے کہ مسلمانوں نے یہ تصور اور اصطلاح یہودیوں سے کب اخذ کی، اور تاریخ سے ہمیں اس کی کیا تفصیلات ملتی ہیں۔

دوم یہ کہ اگر معاشرتی نقطۂ نظر سے اس مسئلہ کو دیکھا جائے تو یہ بات اصولی طور پر مسلّم ہے کہ ہر قوم کی تہذیب جوں جوں ترقی کرتی جاتی ہے، اس کے تصورات، بنیادی اصول، اصطلاحات، اور ادارے (INSTITUTIONS) تہذیبی اور معاشرتی تقاضوں کے مطابق خود بخود جنم لیتے ہیں۔ ان کو بیرونی تہذیبوں سے مستعار نہیں لیا جاتا۔ اس لئے یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ ہر تہذیب و تمدن میں اس کے ادارے لازمی طور پر دوسری تہذیبوں سے ہی ماخوذ ہوتے ہیں۔ بلکہ اس بارے میں یہ نقطۂ نظر صحیح معلوم ہوتا ہے کہ ہر تہذیب کے اصول اور ادارے اس کے معاشرتی حالات پر مبنی

ہوتے ہیں۔ ہر معاشرہ اپنے اصول و تصورات خود وضع کرتا ہے۔ نیز یہ بات ظاہر ہے کہ ہر تہذیب کے معاشرتی تقاضے کبھی ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں، اس لئے اس کے اصول، تصورات اور اصطلاحات ایک دوسرے کے مماثل نظر آتی ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ فقہ اسلامی میں بھی قیاس کی ابتدا معاشرتی ضرورت کے سبب سے ہوئی۔ اگرچہ بعد میں اس کو فنی و مذہبی حیثیت دے دی گئی۔ ابتدا میں قیاس خود رائے کی ہی شکل میں موجود تھا، اس لئے اس کے یہودی تہذیب سے ماخوذ ہونے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ رائے کی منظم، باقاعدہ اور ترقی یافتہ شکل کا نام ہی قیاس ہے۔

قیاس اگرچہ رائے کی ہی ترقی یافتہ شکل کا نام ہے، تاہم ان دونوں میں بعض گہرے فرق ہیں۔ مثلاً رائے کی طبیعت میں لچک اور تحرک کا عنصر موجود ہے۔ یہ مسائل کو لگے بندھے ضابطے کی بنیاد پر حل نہیں کرتی، بلکہ اس کے سامنے وقتی مصالح، عام دینی مفاد اور بنیادی عدل و حکمت کے تقاضے بھی ہوتے ہیں۔ اسی لئے رائے سے فیصلہ کرنے کی صورت میں قاعدے و ضابطے اکثر و بیشتر ٹوٹ جاتے ہیں۔ اور رائے کی یہی بے ضابطگی اس کے لئے موجب الزام ثابت ہوئی۔ ابن قیم الجوزیہ رائے کی تعریف مندرجہ ذیل الفاظ میں کرتے ہیں :۔

والعرب تفرق بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالها، فتقول رأى كذا في النوم رؤيا، ورآه في اليقظة رؤية، ورأى كذا لما يعلم بالقلب، ولا يرى بالعين رأيا، ولكنهم خصوه عاسره القلب بعد فكر وتامل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه إلا مارات (۲)

"فعل رؤیت کے مصادر میں عرب موقع و محل کے لحاظ سے معنی میں فرق کرتے ہیں۔ مثلاً نیند میں دیکھنے کے لئے جب یہ مصدر استعمال ہوتا ہے تو اس سے مراد خواب لیتے ہیں۔ اس کا مصدر بھی رؤیا آتا ہے۔ بیداری میں دیکھنے کے لئے رؤیت استعمال کرتے ہیں۔ اور جب وہ رائی کذا رأیا کہتے ہیں، تو اس سے مراد قلب و ذہن سے سمجھنے کے ہوتے ہیں نہ کہ آنکھ سے دیکھنے کے۔ انہوں نے لفظ رائے کو ایک خاص معنی کے ساتھ متعین کیا ہے۔ اس سے وہ فیصلہ مراد لیتے ہیں جو کسی معاملہ میں عقل و ذہن (قلب) غور و فکر کے بعد کریں۔ نیز جس امر میں متضاد علامتیں پائی جاتی ہوں، ان میں سے صحیح چیز کے معلوم کرنے کی تلاش و جستجو کا نام رائے ہے "

دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ رائے اس فیصلہ کے قائم مقام ہے جو نزول وحی (اگر اس کا سلسلہ

جاری ہوتا) یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی موجودگی (اگر آپ آئندہ موجود رہتے) کی صورت میں دیا جاتا۔ اس کے برخلاف قیاس دو مسائل امور یا واقعات کے درمیان تقابلی عمل ہے۔ ان دونوں کے درمیان علت مشترک یا ان کی وجہ شبہ ظاہر طور پر معلوم نہیں ہوتی۔ اس کا تعین بھی عقل وفہم سے کرنا ہوتا ہے۔ علت میں اختلاف کی وجہ سے ایک فرع کی مختلف اصلیں ہوسکتی ہیں۔ کسی مسئلہ میں ایک فقیہ جس آیت، حدیث یا واقعہ کو اصل بنا رہا ہے، دوسرا اس سے اختلاف کرسکتا ہے۔ علت میں اختلاف ہونے کی وجہ سے ہی ائمہ کے درمیان ربوی اشیاء میں اختلاف ہے۔ بعض چیزیں جو ایک امام کے نزدیک ربوی ہیں، وہ دوسرے کے نزدیک نہیں۔ قیاس میں اصل کی بندش لگا کر رائے کی بے ضابطگی کو ضرور ختم کردیا۔ لیکن اس سے قیاس کا دائرہ نہایت تنگ ہوگیا۔ اور رائے میں غور وفکر اور سوچنے کی جو وسعت تھی وہ اس قسم کی قیدوں سے بہت محدود ہوگئی۔ رائے کی استبدادیت بہر حال قیاس میں بھی باقی رہی، کیونکہ علت مشترک کو عقل سے ہی متعین کرنا ہوگا۔ اس لئے قیاس میں بھی موضوعی تفکر (SUBJECTIVE — THINKING) کا اتنا ہی امکان باقی رہا جتنا رائے میں تھا۔ رائے وقیاس میں ایک امتیازی فرق یہ بھی ہے کہ رائے موقع ومحل اور وقتی مصالح پر زور دیتی ہے۔ لیکن قیاس کا مقصد مشترک علت کی بنیاد پر مجرد تقابل ہوتا ہے، اسی میں موقع ومحل ومصالح پیش نظر نہیں ہوتے۔ ابن المقفع نے رائے وقیاس کے درمیان فرق واضح کرنے کے لئے سچ اور جھوٹ سے ایک مثال دی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سچ بولنا ہر شخص کے نزدیک مستحسن ہے اور جھوٹ کو سب ہی برا سمجھتے ہیں۔ اگر کوئی شخص (مظلوم) کسی کی پناہ لے لے اور دوسرا آدمی (ظالم) اس کا پیچھا کر رہا ہو تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ پناہ دینے والا سچ بول کر اس کا پتہ بتلا دے۔ لیکن رائے کا مشورہ یہ ہوگا کہ اس کو جھوٹ بول کر مظلوم کی جان بچانا چاہیئے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قیاس اپنے محدود دائرہ اور تنگ دامنی کی بنا پر بہت سے مسائل حل کرنے میں ناکام رہتا ہے[۳]۔

قیاس اپنے ابتدائی مراحل میں نہایت سادہ تھا۔ اس میں وہ سب فلسفیانہ موشگافیاں نہیں کی جاتی تھیں جو متاخر دور میں کی گئیں۔ اصل، فرع اور علت درحقیقت منطق کے صغریٰ، کبریٰ اور رابطہ کا عکس ہیں۔ خود علت کی اصطلاح اپنے فنی اور اصطلاحی مفہوم میں امام شافعی کے یہاں بھی بہت کم نظر آتی ہے۔ امام شافعی سے پہلے ابتدائی دور کے فقہا اپنے استدلال میں صرف نظائر کو پیش کرتے تھے۔ علتیں منقیس علیہ اور جامع کی شدید پابندی ان کے یہاں نہ تھی۔ امام شافعی چونکہ آزاد رائے کے شدید مخالف تھے

اس لئے انھوں نے قیاس کی حجیت کو قرآن و سنت سے ثابت کیا اور اس کو مسلمانوں کے ذمہ ایک فریضہ بتلایا۔ جو قاعدے اور ضابطے انہوں نے قیاس کے بارے میں مقرر کئے، اس سے قیاس نص کے قریب آگیا (۴)۔ متاخر دور میں مزید بندشیں لگا کر اور بھی اس کی افادیت کو محدود کر دیا گیا۔ ذیل میں ہم کچھ مسائل کا تجزیہ کریں گے اور ابتدائی دور کے مکاتب فقہ میں قیاس کے استعمال پر روشنی ڈالیں گے۔

قیاس کا لفظ نیم فنی حیثیت سے سب سے پہلے ہمیں حضرت عمر کے ایک خط میں ملتا ہے، جو انہوں نے ابو موسیٰ اشعری کو لکھا تھا۔ خط کے الفاظ یہ ہیں :-

" .. الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة، ثم اعرف الاشباه والامثال نقس الامور عند ذلك، واعمد إلى اقربها إلى الله أشبهها بالحق" (۵)

" جو چیز کتاب و سنت میں نہ ہو اور تمہارے ذہن میں کھٹکتی ہے اس پر خوب غور کرو۔ اس کے ہم صورت اور ہم شکل واقعات کو دریافت کرو، پھر ان پر قیاس کرو۔ ان میں جو اللہ کے زیادہ قریب (قرآن کے موافق) اور حق کے زیادہ مشابہ ہو، اس کا قصد کرو۔"

اس خط میں جس قیاس کی طرف اشارہ ہے، اس سے مراد نظائر و مماثل واقعات سے استدلال کرنا ہے جو ظاہر ہے کہ رائے سے ہی کیا جا سکتا ہے۔ انہیں نظائر و نیم مماثل یا مماثل واقعات سے استدلال کو فنی صورت دے کر قیاس کہنے لگے۔ ابتدائی قیاس کی مثالیں ہمیں بعض صحابہ کے یہاں بھی ملتی ہیں۔ عبداللہ بن عباس سے ڈاڑھ کی دیت کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ ڈاڑھ بھی دانتوں کی طرح ایک دانت ہے، اس لئے جو دوسرے دانتوں کی دیت سنت سے ثابت ہے، وہی ڈاڑھ کی ہوگی۔ اپنے استدلال میں انہوں نے انگلیوں کی دیت کی نظیر پیش کی۔ جس طرح انگلیوں کی دیت برابر ہے، حالانکہ وہ چھوٹی بڑی ہیں، اسی طرح دانتوں کی دیت بھی باوجود چھوٹے بڑے ہونے کے یکساں ہوگی (۶)۔ صحابہ کے قیاسی مسائل کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان وہ شدید مشابہت اور علت کا اشتراک نہیں پایا جاتا تھا جو ہمیں متاخر دور کے علمائے اصول کے یہاں نظر آتا ہے۔ اجتہادی مسائل میں ان کا میلان رائے کی طرف زیادہ معلوم ہوتا ہے۔

امام اوزاعی اجتہادی مسائل میں قرآن مجید کی آیات، عہد نبوت کے نظائر اور مسلمانوں کے عمل سے

استدلال کرتے ہیں۔ اپنے دلائل میں اگرچہ واضح طور پر وہ امام مالک یا اہلِ مدینہ کی طرح لفظ رائے تو استعمال نہیں کرتے۔ لیکن جن آیات یا نظائر کو وہ اپنے استدلال میں پیش کرتے ہیں، انہی کو ہم رائے یا قیاس کہہ سکتے ہیں۔ امام ابو یوسف کی کتاب الرد علی سیر الاوزاعی میں نیم قیاس یا شبہ قیاس، یا رائے مائل قیاس کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں۔ یہاں ہم صرف ایک مثال پر اکتفا کرتے ہیں۔ اگر کوئی اُم ولد مسلمان ہو کر دارالحرب سے دارالاسلام میں چلی جاتی ہے، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ بغیر عدت گزارے نکاح کر سکتی ہے۔ بشرطیکہ وہ حاملہ نہ ہو۔ امام صاحب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ امام اوزاعی کا اس مسئلہ میں ان سے اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس اُم ولد کی مثال ان عورتوں کی سی ہے جو مکہ سے ہجرت کر کے اپنے دین کو بچانے کے لئے مدینہ گئی تھیں، اور ان کے خاوند جو کافر تھے، مکہ میں رہ گئے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کی عورتوں کو واپس کر دیا جو مسلمان ہو گئے تھے، اور ان کی یہ بیویاں عدت گزار رہی تھیں۔ اس لئے زیر بحث اُم ولد کو بھی عدت گزارنا چاہیئے (۷)۔ اس مثال سے ہمیں صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ صدر اسلام کے مجتہدین کے نزدیک قیاس کے لئے وہ شدید مشابہت اور منطقی علت ضروری نہ تھی جن کو بعد میں قیاس کا رکن بتلایا گیا۔ امام اوزاعی کے یہاں مثال، مثل یا کَ (طرح)، وغیرہ الفاظ ملتے ہیں جو سادگیٔ قیاس کو بتلاتے ہیں۔

اہلِ مدینہ کا قیاس بھی بہت زیادہ رسمی اور جامد نہیں تھا۔ امام اوزاعی کی طرح ان کے یہاں بھی ہمیں مثال یا مثل اور بمنزلہ وغیرہ الفاظ ملتے ہیں جو اصل و فرع کے درمیان مماثلت کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان کے قیاسی مسائل کو پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ استنباطِ حکم کے لئے مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان ادنیٰ مشابہت بھی کافی تھی۔ فلسفیانہ پیچیدگیاں ہمیں ان کے یہاں نہیں ملتیں۔ قیاس میں انتہائی سادگی کی بنا پر امام شافعی کتاب الاُم میں بار بار ان کو قیاس سے ناواقفیت اور قیاس کی ناموزونیت کا الزام دیتے ہیں۔ ذیل میں چند مثالیں ہم پیش کرتے ہیں، جن سے اہلِ مدینہ کے رائے مائل قیاس پر روشنی پڑتی ہے۔

چوری کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مزدور یا کوئی آدمی کچھ لوگوں کی مزدوری یا ملازمت کرے اور ان کی چوری کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیوں کہ اس کی حیثیت چور کی نہیں خائن کی ہے اور خائن کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔

اسی سلسلہ میں ایک دوسرا مسئلہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص دوسرے سے کوئی چیز مستعار لے اور اس کو واپس نہ کرے تو اس کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا کیوں کہ اس کی مثال اس مدیون کی ہے جو قرض ادا کرنے سے انکار کر دے۔ ظاہر ہے کہ ایسے مدیون کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا اس لئے اس مستعیر کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا۔

قطع ید کے بارے میں تیسرا مسئلہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کوئی چور گھر کا سامان گھر کے اندر ایک جگہ جمع کر لے اور لے کر باہر نہ جائے تو اس کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا۔ اس مسئلہ میں امام مالک اہل مدینہ کا اجماع بتلاتے ہیں۔ ہاتھ نہ کاٹنے کا سبب وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس چور کا حال اس شخص کا سا ہے جس کے سامنے شراب رکھی ہو، لیکن اس نے پی نہ ہو، یا اس کی مثال اس شخص کی سی ہو جو کسی عورت کے سامنے بیٹھا ہو، لیکن زنا نہ کیا ہو۔ ان دونوں آدمیوں پر جس طرح حد نہیں لگائی جائے گی اسی طرح چور کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا (۸)۔

ان تینوں مسئلوں میں امام مالک قیاس سے کام لیتے ہیں لیکن لفظ قیاس کہیں استعمال نہیں کرتے، اس کی جگہ وہ حال اور مثل کے الفاظ استعمال کرتے ہیں جو مماثلت کو ظاہر کرتے ہیں۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ سرقہ کی سزا قرآن کی رو سے ہاتھ کاٹنا ہے۔ زیر بحث مسائل میں بظاہر سرقہ پایا جاتا ہے، لیکن امام مالک ان کو سرقہ کے علاوہ دوسری صورتوں پر قیاس کر کے سرقہ کی تعریف سے خارج سمجھتے ہیں۔ ان مسائل کو وہ جن نظائر پر قیاس کرتے ہیں، ان پر نکتہ چینی بھی کی جا سکتی ہے، مخالفین ان کے اس قیاس سے اختلاف بھی کر سکتے ہیں۔ سرقہ کی یہ صورتیں آیا سرقہ میں داخل ہیں یا نہیں، یا ان کے لئے دوسرے نظائر کیا ہیں، اس کا تعین رائے سے کرنا ہوگا۔ اسی قسم کے قیاس کو ہم رائے مائل قیاس، یا نیم قیاس سے تعبیر کرتے ہیں۔ متاخر دور میں جب زیادہ تعین، وضاحت، ضبط اور قطعیت آتی چلی گئی، قیاس میں بھی وہ آزادی اور اختلاف کی گنجائش نہ رہی جو اس دور میں تھی۔

اہل مدینہ کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار ربع دینار ہے۔ یہ مقدار انہوں نے قرآن کی کسی آیت یا حدیث سے نہیں لی۔ بلکہ قیاس سے مقرر کی ہے۔ امام مالک فرماتے ہیں:-

قال مالك: لا أرى أن تنكح المرأة بأقل من ربع دينار وذلك أدنى ما يجب فيه القطع (۹)

میرے خیال میں عورت کا نکاح ایک چوتھائی دینار سے کم میں نہیں ہونا چاہیئے۔ یہ مقدار ربع دینار)

وہ ہے جس پر سرقہ میں ہاتھ کاٹنا ضروری ہے ۔

جبہ اور قطع ید میں بظاہر کوئی مماثلت نہیں ہے ۔ صرف دونوں کی مقدار میں مساوات ہے اس لئے اہل مدینہ ایک کو دوسرے پر قیاس کرتے ہیں ۔ امام شافعی نے اہل مدینہ کے اس قیاس پر شدید اعتراضات کئے ہیں اور وہ ان کو اس مسئلہ میں اہل عراق سے متاثر بتلاتے ہیں جو اپنے اس قیاس کے ثبوت میں عقلی دلائل بھی پیش کرتے ہیں ۔ امام شافعی ان کے اس قیاس کو بھی ناموزوں بلکہ غلط سمجھتے ہیں ۔ وہ فرماتے ہیں :-

و انما تعلمتم هذا - فیما نری - من ابی حنیفة ، ثم اخطأتم قوله (۱۰)

ہمارا خیال ہے کہ تم نے یہ ابوحنیفہ سے سیکھا ہے ۔ پھر ان کے قول میں غلطی کی ہے ۔

امام شافعی نے قیاس کا جو پیمانہ مقرر کیا ہے ۔ اس کی رُو سے یہ قیاس بلاشبہ ناموزوں نہیں ، بلکہ غلط ہی ہے ۔ لیکن جس کے سامنے اس دَور کے رائے و قیاس کے امتزاج کی تاریخ ہے اس کے لئے اس قسم کی مثالیں چنداں تعجب خیز نہیں ہیں ۔ ہمارے نزدیک اس مسئلہ میں رائے قیاس پر غالب ہے ۔ اس لئے قیاس کے پیمانہ سے اس کو نہیں ناپا جا سکتا ۔

اہل مدینہ کے یہاں بعض مثالیں ایسی بھی ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی کبھی وہ مرفوع احادیث کی موجودگی میں بھی قیاس سے کام لیتے ہیں ۔ حج بدل کے سلسلہ میں امام مالک متعدد روایات خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں ۔ لیکن ان پر وہ عمل نہیں کرتے ۔ ان کے نزدیک زندگی میں کوئی شخص ، خواہ وہ کتنا ہی بوڑھا ہو ، اپنی طرف سے حج بدل نہیں کرا سکتا ۔ الا یہ کہ وہ مرتے وقت وصیت کر جائے تو مرنے کے بعد حج بدل ہو سکتا ہے ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ابن عمر نے یہ فرمایا کہ لا یصلی احد عن احد ولا یصوم احد عن احد یعنی کوئی شخص دوسرے کی طرف سے نہ نماز پڑھے اور نہ روزہ رکھے ۔ ان کے اس قول پر اہل مدینہ قیاس کر کے یہ کہتے ہیں کہ زندگی میں کوئی شخص دوسرے کی طرف سے حج نہیں کر سکتا ۔ امام شافعی ان کے اس قیاس پر عقلی و نقلی اعتراضات کرتے ہیں (۱۱) ۔ اور یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اہل مدینہ اصول قیاس ہی سے واقف نہیں ہیں ۔ اہل مدینہ اور دوسرے بعض فقہاء کے اس طرز عمل سے متاخر دَور میں یہ مسئلہ شدت سے زیر بحث آیا کہ خبر واحد کی موجودگی میں قیاس کیا جا سکتا ہے یا نہیں ، اہل عراق کی طرف عام طور سے یہ بات منسوب کی جاتی ہے کہ وہ خبر واحد کے مقابلہ میں قیاس کو ترجیح دیتے ہیں ۔ متاخر دَور میں اہل عراق یا اہل مدینہ کی طرف جو باتیں منسوب کی گئی ہیں ، ان کی بنیاد زیادہ تر لوگوں کے اقوال و روایات پر ہے ۔ ان اقوال و روایات کو ہٹا کر خود ا

کی تصانیف سے مسائل کا تجزیہ کیا جائے تو بہت سی باتیں غلط ثابت ہوتی ہیں۔ یہ مسئلہ بھی انہیں میں سے ایک ہے۔

اہل مدینہ کی طرح اہلِ عراق بھی قیاس میں آزادی سے کام لیتے ہیں۔ ان کے قیاس پر ضابطہ بندی سے زیادہ رائے و عقل غالب ہے۔ ان دونوں مکاتبِ فقہ کے درمیان قیاس کے سلسلہ میں ہمیں بعض نمایاں فرق نظر آتے ہیں۔ مثلاً اہلِ مدینہ کے نزدیک اہمیت علاقائی عمل کو حاصل ہے۔ اس کے مقابلہ میں اہلِ عراق عقلی استدلال اور منطقی موزونیت پر زور دیتے ہیں، اگرچہ علاقائی رجحانات سے یہ بھی آزاد نہیں ہیں۔ اہلِ مدینہ کا قیاس نہایت سادہ، ظاہر اور بعض اوقات ناموزوں ہوتا ہے، لیکن اہلِ عراق کا قیاس باریک، دور رس اور عقلیت آمیز ہوتا ہے۔ وقتی مسائل کو حل کرنے کے لیے قیاس کا دائرہ تنگ ہونے کی وجہ سے اہلِ عراق نے ایک نیا اصول وضع کیا جس کو وہ استحسان کہتے ہیں۔ اس موضوع پر ہم آگے چل کر گفتگو کریں گے۔ اہلِ مدینہ کے استحسان کو متاخر دَور میں مصالح مرسلہ کہا گیا ہے، لیکن یہ اصطلاح امام شافعی کے زمانہ تک ہمیں نہیں ملتی۔

اہلِ عراق لفظ قیاس کو "اصولِ عامہ" یا "عقلی تقاضے" کے مفہوم میں بھی کثرت سے استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً امام محمد بن الحسن اپنے استدلال میں متعدد جگہوں پر یہ فرماتے ہیں کہ ہم اس مسئلہ میں قیاس کو ترک کرتے ہیں اور استحسان پر عمل کرتے ہیں۔ یا بعض اوقات یہ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے لیکن ہم اس پر عمل نہیں کرتے۔(۱۲)

ذیل میں ہم اس نوع کی کچھ مثالیں پیش کرتے ہیں۔

مسئلہ زیرِ بحث یہ ہے کہ کسی سامان کی خریداری کے بعد اگر اس میں کوئی خرابی نکل آئے۔ لیکن خریدار اس کو استعمال کرتا رہے تو کیا استعمال کے بعد بھی اس کو واپسی کا اختیار باقی رہے گا؟

امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر کوئی چیز خریدنے کے بعد ہبہ کر دی، یا اس کو رہن رکھ دیا۔ یا باندی کو خرید کر اس کے ساتھ بوس و کنار کیا، یا صحبت کی، ان تمام صورتوں میں قیاس یہ بتلاتا ہے کہ خریدار کو اس چیز پر کوئی اعتراض نہیں ہے، بلکہ وہ اس کو پسند کرتا ہے۔ اس لیے خیارِ عیب کی بنیاد پر یہ چیز اب واپس نہیں کی جا سکتی (۱۳)۔ ظاہر ہے کہ یہاں قیاس سے مراد اصطلاحی قیاس نہیں ہے، بلکہ عقل مراد ہے۔

بیع سلم کی بحث کرتے ہوئے امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر بائع و مشتری کے درمیان اس بات میں اختلاف ہو کہ سلم کے معاہدہ میں مدت متعین کی گئی تھی یا نہیں۔ ایک فریق اس کا اقرار کرتا ہو اور ایک انکار۔ اس صورت میں اس فریق کا قول استحساناً تسلیم کیا جائے گا جو تعین مدت کا اقرار کر رہا ہو، کیوں کہ جو شخص اس کا منکر ہے وہ در حقیقت اس معاہدہ کو ہی سرے سے باطل کرنا چاہتا ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ قیاس (اصول و قواعد) کا تقاضا یہ

ہے کہ مشتری ہی کا قول تسلیم کیا جائے (۱۴) ۔

اگر کسی شخص کے قبضہ میں دو کپڑے ہوں اور اس نے ان کو اس شرط پر لیا ہو کہ ایک کپڑا وہ دس درہم کے عوض خرید رہا ہے، اس صورت میں اس کو صرف ایک کپڑا رکھنے کا حق حاصل ہے ۔ اگر وہ خود یا کوئی اور شخص ان میں سے ایک کپڑا خراب یا ضائع کر دے، تو خراب یا ضائع شدہ کپڑا اس کی ملک ہوگا ۔ اور دوسرا اس کو واپس کرنا ہوگا ۔ اگر دونوں کپڑے ضائع ہو جائیں تو اس کو ہر ایک کی نصف قیمت ادا کرنی ہوگی ۔ اس کے بعد امام محمد فرماتے ہیں کہ اس قسم کا معاملہ قیاس (فقہی قواعد) کی رو سے باطل ہے کیوں کہ اس میں مبیع مجہول ہے ۔ لیکن اس بیع کو وہ استحساناً جائز قرار دیتے ہیں (۱۵) ۔

امام محمد فرماتے ہیں کہ شراب اور خنزیر کی بیع ذمیوں کے لئے جائز ہے، کیونکہ ان کے (ذمیوں) نزدیک یہ چیزیں مال متقوم ہیں ۔ اس مسئلہ میں وہ قیاس (قواعد فقیہہ) کو ترک کر کے استحسان پر عمل کرتے ہیں ۔ اور دلیل میں حضرت عمرؓ کا اثر پیش کرتے ہیں (۱۶) ۔

مذکورہ بالا مثالوں میں لفظ قیاس عام فقہی قواعد یا عقل کے معنی میں استعمال ہوا ہے ۔ یہ چیز ہمیں اہل مدینہ کے یہاں نہیں ملتی ۔

اہل عراق کے نزدیک مقیس علیہ کے لئے نص (کوئی آیت یا حدیث) ہونا ضروری نہیں ۔ قیاس سے ماخوذ حکم پر بھی وہ قیاس کرتے ہیں ۔ مزارعت کے مسئلہ میں امام ابو یوسف کا اسی پر عمل ہے ۔ مزارعت کو وہ مضاربت پر قیاس کرتے ہیں اور مضاربت کو مساقاۃ پر ۔ مزارعت اور مضاربت میں وجہ شبہ یہ بتلاتے ہیں کہ دونوں میں نفع اصل ہے ۔ مساقاۃ کو ثابت کرنے کے لئے دلیل میں وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا وہ معاہدہ پیش کرتے ہیں ۔ جو آپ نے خیبر کے یہودیوں کے ساتھ کیا تھا ۔ مساقاۃ کی حدیثیں ان کی رائے میں تعداد میں زیادہ معتبر اور محدثین کے نزدیک مشہور ہیں ۔ امام ابو حنیفہ مزارعت کے خلاف جو رافع بن خدیج وغیرہ کی روایتوں سے استدلال کرتے ہیں وہ امام ابو یوسف کے نزدیک مرجوح ہیں (۱۷) ۔ امام شافعی اہل عراق کے اس دوہرے قیاس پر سختی سے اعتراض کرتے ہیں، کیونکہ اس قسم کا قیاس ان کے نزدیک درست نہیں ہے (۱۸) ۔

اہل عراق کے قیاس پر چونکہ رائے غالب تھی، اس لئے بعض مسائل میں ان کا قیاس عقلاً مستبعد معلوم ہوتا ہے مثلاً امام ابو حنیفہ کی رائے میں عورت اگر مرتد ہو جائے تو اس کو قتل نہیں کرنا چاہیے ۔ اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے دار الحرب میں عورتوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے ۔ امام شافعی اس قیاس پر

اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دارالحرب میں عورتوں کو قتل کرنا مرتد عورت کو قتل کرنے کے مشابہ نہیں ہے۔ نیز یہ کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے بوڑھوں اور مزدوروں کو دارالحرب میں قتل کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اسی طرح حضرت ابوبکرؓ نے جنگ کے دوران راہبوں کو مارنے سے منع کیا ہے۔ اگر یہ لوگ مرتد ہو جائیں تو کیا ان کو قتل نہیں کیا جائے گا؟ عورتوں کو جیسے زنا اور قصاص میں قتل کیا جاتا ہے۔ ایسے ہی مرتد ہونے کی صورت میں بھی قتل کیا جائے گا (۱۹)۔

زیرِ بحث مسئلہ میں امام شافعی کے اعتراضات معقول نظر آتے ہیں۔ لیکن امام ابوحنیفہ کے سامنے صرف یہی قیاس نہ تھا بلکہ اور بھی مصالح ہوں گی جن کا ہمیں کوئی ذکر یہاں نہیں ملتا۔ ہم یہ بات پہلے عرض کر چکے ہیں کہ اس دور کے قیاس کو مقررہ پیمانوں سے نہیں ناپا جا سکتا۔ مقیس علیہ کے انتخاب میں ضوابط سے رائے کی رعایت کی جاتی تھی۔ اس مسئلہ میں خود امام شافعی بھی قیاس سے کام لیتے ہیں اور قصاص اور زنا کو مرتد عورت کے قتل کے لئے دلیل میں پیش کرتے ہیں، لیکن ابوحنیفہ کا قیاس ان کے نزدیک قابلِ اعتراض ہے۔ قیاس میں اس قسم کی آزادی متاخر دور میں نہیں ملتی۔

اگرچہ عراقی مکتبِ فقہ میں عقل، رائے اور قیاس غالب ہیں۔ لیکن جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث ان کے نزدیک صحیح ثابت ہو جاتی ہے، اس وقت وہ عقل وقیاس کو قطعاً ترک کر دیتے ہیں۔ امام شافعی کا ایک عراقی مناظر اپنے مکتبِ فکر کی ترجمانی ذیل کے الفاظ میں کرتا ہے:

ولکن لا قیاس مع خلاف خبر لازم (۲۰) صحیح وثابت شدہ حدیث (لازم) کے خلاف قیاس کا اعتبار نہیں۔

اہلِ عراق کے نزدیک نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے نماز اور وضو دونوں ٹوٹ جاتے ہیں۔ لیکن اہلِ مدینہ کے خیال میں صرف نماز ٹوٹتی ہے، وضو نہیں ٹوٹتا۔ اس مسئلہ میں اہلِ عراق کا مسلک خلافِ قیاس ہے، اسی لئے امام محمد اہلِ مدینہ کو یہ جواب دیتے ہیں کہ بلاشبہ قیاس کا وہی تقاضا ہے جو اہلِ مدینہ کا مسلک ہے۔ لیکن آثار کی موجودگی میں قیاس کا اعتبار نہیں ہو سکتا۔ نیز احادیث وآثار کی اتباع ہم پر لازم ہے (۲۰)۔ فقہاء عراق کے اس قسم کے بیانات سے اس خیال کی تردید ہوتی ہے کہ وہ خبرِ واحد کے مقابلہ میں قیاس کو ترجیح دیتے ہیں، جیسا کہ متاخرین میں سے بعض علماء اصول نے ان کے بارے میں یہ رائے ظاہر کی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو روایت ان کے اصول پر پوری اترتی ہے، وہ اس پر عمل کرتے ہیں، خواہ وہ عقل وقیاس کے خلاف ہو، اور دوسرے مکاتب فقہ کی نظر میں وہ کتنی ہی ضعیف ہو۔ فقہی احادیث میں اس علاقائی رجحان اور شدید اختلاف کی بناء پر دورِ حاضر کے بعض منکرین اور بالخصوص مستشرقین

فقہی احادیث کے ذخیرہ کو مشکوک سمجھتے ہیں۔

اہل عراق کی عقلیت کا اندازہ کچھ اس سے بھی ہوتا ہے کہ بعض فقہی قوانین میں انہوں نے انسانی ضروریات و مصالح کو مقدم رکھا ہے، دوسرے مکاتب فقہ میں یہ رعایت نسبتہً کم نظر آتی ہے۔ ذیل کی مثال سے اس پر روشنی پڑتی ہے:۔

اگر کسی چور کا بایاں ہاتھ مفلوج ہو تو اس کا دایاں ہاتھ اہل عراق کے نزدیک نہیں کاٹا جائے گا تاکہ وہ دونوں ہاتھوں سے معذور نہ ہو جائے۔ اگر اس کا دایاں پاؤں مفلوج ہو تو اس کا دایاں ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا تاکہ ایک ہی جانب کے ہاتھ اور پیر سے وہ محروم نہ ہو جائے۔ اگر اس کا دایاں پیر صحیح و سالم ہو اور بایاں پیر مفلوج ہو تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اگر وہ بار بار چوری کرتا ہو تو اس کا بایاں مفلوج پیر کاٹا جائے گا۔ اگر اس کے بعد بھی وہ چوری کرے، تو اس کو اس وقت تک جیل میں رکھا جائے گا جب تک وہ اس جرم سے تائب نہ ہو۔ اگر کوئی شخص چار مرتبہ چوری کرے تو اس کے چاروں ہاتھ پیر اہل عراق کے نزدیک نہیں کاٹے جائیں گے پہلی مرتبہ چوری کرنے پر اس کا دایاں ہاتھ، اور دوسری مرتبہ اس کا بایاں پیر کاٹا جائے گا۔ تیسری مرتبہ چوری کرنے پر اس کو جیل میں بند کر دیا جائے گا۔ چاروں ہاتھ پیر نہ کاٹنے کی وجہ امام ابو یوسف یہ بتلاتے ہیں کہ انسان کا ایک ہاتھ اور ایک پیر ضرور باقی رہنا چاہیئے تاکہ وہ عام انسانی ضروریات کو پورا کر سکے (۲۲)۔ اس کے مقابلہ میں اہل مدینہ انسانی مصالح کا لحاظ نہیں کرتے۔ اگر کوئی شخص چار مرتبہ چوری کرے، تو ہر دفعہ اس کا ایک ہاتھ یا پیر کاٹا جائے گا، اور چوتھی بار وہ چار ہاتھ پیروں سے محروم کر دیا جائے گا۔ اس کے بعد بھی اگر وہ چوری سے باز نہیں آتا تو پانچویں بار اس کو جیل میں ڈال دیا جائے گا (۲۳)۔

ابتدائی دور میں قیاس کے اسی جائزہ سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس ابھی اپنے ابتدائی مراحل سے گزر رہا تھا۔ امام شافعی سے پہلے اس کی نوعیت نظائر و متوازی واقعات پیش کرنے کی تھی۔ علت اور شدید مشابہت کا تصور یہاں موجود نہ تھا، اگر اس کا وجود تسلیم بھی کر لیا جائے تو وہ نہایت وسیع مفہوم میں تھا۔ اس دور کے فقہاء بجائے صغریٰ و کبریٰ کے الرایت، اور الاثری وغیرہ الفاظ استعمال کر کے قیاس کی طرف اشارہ کرتے تھے، اصل و فرع میں مشابہت کے لئے بمنزلہ اور مثال وغیرہ الفاظ مستعمل تھے۔ امام شافعی کے دور میں قیاس خاصا منظم اور محدود ہو چکا تھا، ان کے دور کا ایک مناظر قیاس کرنے کے لئے ذیل کے اصول بتلاتا ہے:

"... ولا يقاس منه الشئ بالشئ حتى يكون مبتدأه ومصدره ومصرفه فيما بين أن يبتدئ إلى أن ينقضي ـ سواء، فيكون في معنى الاصل" (۴۲)

ترجمہ: ایک چیز کو دوسری پر اس وقت تک قیاس نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ اصل و فرع کے درمیان شروع سے آخر تک ـ ابتدا، ماخذ اور اطلاق میں برابری نہ ہو ـ تاکہ فرع بھی اصل کے معنی میں ہو جائے ۔

مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان اس شدید مشابہت کا تصور امام شافعی کے عہد سے قبل نہیں ملتا ۔ امام شافعی سے قیاس کا ایک نیا دَور شروع ہوتا ہے، جس کی تفصیلات بہت طویل ہیں ۔ متاخر دَور کے علماً اصول قیاس کے بارے میں امام شافعی کے خیالات سے ہی متاثر نظر آتے ہیں، اگرچہ ہمیں ان کے یہاں بعض اضافے بھی ملتے ہیں ۔

۳

اسلام کے اس ابتدائی دَور میں قانونی مسائل حل کرنے کے لئے رائے ایک دوسری صورت میں رونما ہوئی جس کا نام استحسان ہے ۔ متاخر دَور کی اصولِ فقہ کی کتابوں میں استحسان کی مختلف تعریفیں ہمیں ملتی ہیں، لیکن یہاں ہم ان سے بحث نہیں کریں گے، کیوں کہ وہ ہمارے موضوع سے خارج ہیں، اس دَور کی تصانیف میں استحسان کی جو مثالیں ملتی ہیں، ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وقتی ضروریات اور مصالح عامہ کے پیشِ نظر کسی مسئلہ میں قیاس و مقررہ قوانین کو ترک کر کے نیا حل پیش کرنے کا نام استحسان تھا ۔ استحسان و قیاس میں بالکل وہی فرق ہے، جو رائے و قیاس کے درمیان پہلے ہم بتا چکے ہیں ۔ ایک فقیہہ و قانون داں کو کبھی ایسے مواقع و مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے جہاں مصلحت قانون پر مقدم ہوتی ہے ۔ ایسے مواقع میں مصلحت کے تقاضے پر عمل کرنا ہی مسئلہ کا صحیح حل ہوتا ہے، قانون اور ضابطوں سے اس کا حل نہیں ہوتا ۔ استحسان تو ہم، ہوائے نفس اور آزاد رائے کا نام نہیں ہے، جیسا کہ امام شافعی نے اس قسم کے مختلف ناموں سے اس کو تعبیر کیا ہے، بلکہ وقتی مصالح کے مطابق پیش آمدہ مسائل کے حل کا نام ہے ۔ اگرچہ استحسان کی اصطلاح اہلِ عراق کے یہاں کثرت سے ملتی ہے لیکن اس پر عمل اہلِ مدینہ کے یہاں پایا جاتا ہے، بلکہ بعض مسائل میں قیاس کو ترک کر کے مصلحت کے تقاضوں پر عمل کی مثالیں ہمیں صحابہ کے دَور میں بھی ملتی ہیں ۔ رائے کے سلسلہ میں حضرت عمرؓ کے اجتہاد کی متعدد مثالیں ہم پہلے پیش کر چکے ہیں، اسی قسم کے عمل کو بعد میں استحسان کا نام دیا گیا ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ عراق کے استعمال سے پہلے استحسان کی اصطلاح اس مفہوم میں موجود نہ تھی، لیکن اس کا تصور موجود تھا، جیسا کہ صحابہ کے عمل سے ظاہر ہے ۔

استحسان کی اصطلاح سب سے پہلے کس نے رائج کی؟ ۔ اس کا فیصلہ کرنا مشکل ہے ۔ گولڈ تسیہر GOLDZIHER

کا خیال ہے کہ امام ابو حنیفہ نے سب سے پہلے اپنے دلائل میں اس کو استعمال کیا تھا۔ ڈاکٹر شخت (SCHACHT) کی رائے یہ ہے کہ استحسان جیسا تصور اور طرز عمل امام ابو حنیفہ سے پہلے بھی موجود تھا، لیکن خاص استحسان کی اصطلاح کو سب سے پہلے ابو یوسف نے استعمال کیا ہے (۲۵)۔ کیوں کہ فقہ پر خود امام ابو حنیفہ کی تصانیف ہمارے دور میں موجود نہیں ہیں، اس لئے قطعی طور پر اس کے بارے میں کوئی رائے زنی نہیں کی جا سکتی۔ تاہم امام محمد بن الحسن متعدد مسائل میں استحسان کی اصطلاح کو امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب کرتے ہیں (۲۶)۔ اس لئے گولڈ تسیہر GOLDZIHER کی رائے درست معلوم ہوتی ہے، امام ابو یوسف چونکہ امام ابو حنیفہ کے شاگرد تھے، اس لئے غالباً یہ اصطلاح انھوں نے ابو حنیفہ سے نکالی ہوگی۔

اہل عراق عام طور پر ان وجوہ اور مصالح کا ذکر نہیں کرتے جن کی بنا پر وہ قیاس کے ترک اور استحسان کے اختیار کرنے پر مجبور ہوئے، اس لئے استحسان کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر اور اس کے اصول قطعیت کے ساتھ بیان نہیں کئے جا سکتے۔ عام مصالح کے علاوہ وہ کبھی قیاس کو اس لئے بھی ترک کرتے ہیں کہ ان کے سامنے کوئی حدیث ہوتی ہے یا مقامی رسم و رواج ہوتے ہیں جو قیاس سے ٹکراتے ہیں، اس لئے ان کے نزدیک وہ قابل عمل نہیں ہوتا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ حدیث کو حدیث کی حیثیت سے، یا عُرف کو عرف کی حیثیت سے قیاس پر ترجیح دیتے ہیں، بلکہ ان کے نزدیک وہ حدیث یا عرف قیاس کی نسبت مصلحت عامہ کے زیادہ قریب ہوتا ہے، اس طرح یہاں بھی وہ بالواسطہ مصلحت پر ہی عمل کرتے ہیں۔ ذیل میں ہم عراقی استحسان کی کچھ مثالیں پیش کریں گے جن سے اس بارے میں ان کا نقطۂ نظر اور قانون میں اس کا عملی پہلو واضح ہو جائے گا۔

اگر کوئی حاکم کسی شخص کو چوری کرتے ہوئے، زنا کرتے ہوئے، یا شراب پیتے ہوئے دیکھے تو وہ اپنی عینی شہادت کی بنیاد پر اس کو سزا نہیں دے سکتا، جب تک کہ ہر جرم کے بارے میں جتنے گواہ قانونی طور پر ضروری ہیں، وہ اس کے ارتکاب جرم کی گواہی نہ دیں۔ یہ حکم استحسان کی بنا پر ہے، ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حاکم کی عینی شہادت پر اس کو سزا ملنا چاہیئے۔ اہل عراق اس مسئلہ میں استحسان پر عمل حضرت ابو بکر و عمر کے ایک اثر کی وجہ سے کرتے ہیں (۲۷)۔ قطع نظر اس کے کہ اہل عراق صحابہ کے اثر کی وجہ سے استحسان پر عمل کرتے ہیں، اس مسئلہ میں ان کا یہ فیصلہ فی نفسہ بھی معقول معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ اگر ہر حاکم یا قاضی کو اس کی اپنی عینی شہادت پر جرائم کی سزا دینے کا اختیار دے دیا جائے تو اس کے لئے اس اختیار کو ناجائز استعمال کرنے کے بہت مواقع ہیں، اس طرح وہ اپنے مخالفین کو کسی بھی جرم کی سزا دلوا سکتا ہے۔

حج میں قربانی کے جانوروں کو لے جانے کے لئے اشعار کرنا حدیث سے ثابت ہے، لیکن امام ابو حنیفہ (استحساناً) اس کو مکروہ سمجھتے ہیں، اور اس کو مُثلہ قرار دیتے ہیں (۲۸) - امام سرخسی ابو حنیفہ کے نقطۂ نظر کو اس طرح واضح کرتے ہیں کہ امام صاحب درحقیقت نفس اشعار کو مکروہ نہیں سمجھتے تھے کیونکہ یہ حدیث سے ثابت ہے - انہوں نے یہ فتویٰ عراق میں مروجہ اشعار کے پیش نظر دیا تھا، وہاں لوگ اس بارے میں شدت سے کام لیتے تھے اور جانور کے زخم کو اتنا گہرا لگاتے تھے کہ وہ حجاز کی جھلسا دینے والی دھوپ اور گرمی میں بعض اوقات مرجاتا تھا، نیز اس کے زخم پر مستقل مکھیاں بیٹھتی تھیں جس سے اس کو شدید اذیت پہونچتی تھی (۲۹) - امام سرخسی کے خیال میں جانور کے ساتھ اس بے رحمانہ سلوک اور اس کی تکلیف کو دیکھتے ہوئے، وہ اشعار کو مکروہ سمجھتے تھے - ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہ کے ابتدائی دَور میں عراق میں ایسا رواج رہا ہو، ورنہ اسی دَور کے دوسرے فقہاء عراق اشعار کو مسنون سمجھتے ہیں - بہرحال اس مثال سے یہیں یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ استحسان میں رواج کا بھی اعتبار کیا جاتا تھا۔

اگر کوئی مستامن دارالاسلام میں داخل ہو، اور کوئی مسلمان اس کا مال چرالے، یا اس کا ہاتھ کاٹ دے، تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس مسلمان کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا - آگے چل کر کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹا جانا چاہیئے، لیکن اس مسئلہ میں وہ استحسان پر عمل کرتے ہیں، تاکہ ان کی رائے بھی ان لوگوں کے موافق ہوجائے جو اس کے قائل ہیں (۳۰) - اس مسئلہ میں ابو یوسف نے استحسان اختیار کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں بتلائی، جو وجہ انہوں نے بتلائی ہے وہ واضح نہیں ہے - ہمارا خیال یہ ہے کہ ابو یوسف دارالاسلام میں غیر ملکی لوگوں (غیر مسلموں) کی آمد پر پابندی لگانا چاہتے ہوں گے تاکہ مسلمانوں کا یہ علاقہ ان کے اثر اور ریشہ دوانیوں سے محفوظ رہ سکے۔

استحسان کے استعمال میں اہلِ عراق کا ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ کسی لفظ کے اصلی (حقیقی یا لغوی) معنیٰ کو وہ قیاس سے تعبیر کرتے ہیں، اور عرف میں جو اس لفظ کا مفہوم سمجھا جاتا ہے، اُسے وہ استحسان کہتے ہیں - امان کے مسئلہ میں امام محمد کے یہاں اس قسم کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں - ذیل میں اسی نوع کی ایک مثال ہم پیش کرتے ہیں۔

اگر کسی قلعہ یا شہر کے لوگ حملہ آور مسلمانوں سے امان طلب کریں تو قیاس کی رو سے اس امان کا اطلاق شہر یا قلعہ پر ہونا چاہیئے، شہر یا قلعہ کے رہنے والے اس میں شامل نہ ہوں گے، اسی طرح سامان بھی اس سے خارج ہوگا - لیکن استحساناً سامان اور باشندے بھی اس امان میں داخل ہوں گے، کیوں کہ عرف میں شہر یا

قلعہ جگہ یا عمارت کا نام نہیں ہے، بلکہ ان کے متعلقات بھی اس میں داخل سمجھے جاتے ہیں (۳۱)۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی معاملہ میں قیاس و استحسان کی صورت یکساں ہوتی ہے، لیکن قیاس کی رو سے وہ معاملہ فاسد ہو جاتا ہے لیکن استحسان سے وہ جائز رہتا ہے۔ ایسے موقعوں پر اہل عراق اس معاملہ کو جائز رکھنے کے لئے استحسان کو ترجیح دیتے ہیں۔ بیع سلم کے معاملہ میں مثلاً اگر کوئی خریدار یہ شرط لگائے کہ بیچنے والے کو مقررہ مدت گزرنے کے بعد مال اس کے گھر پر پہونچانا ہوگا۔ قیاس کی رو سے یہ معاملہ فاسد ہوگا، کیونکہ حدیث میں مشروط بیع کی ممانعت آئی ہے، لیکن امام محمد استحسان کی بنیاد پر اس معاملہ کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر مشتری یہ شرط نہ بھی لگاتا، تب بھی بیع سلم کے قاعدہ کے مطابق بائع اس کے گھر پر ہی مال پہونچاتا، اس لئے شرط لگانے سے یہاں کچھ فرق نہیں پڑتا، کیونکہ بائع کو ہر صورت میں متعین جگہ پر یہ مال پہونچانا تھا (۳۲)۔ اس طرح امام محمد اس غیر مشروط بیع کو قیاس اور مشروط کو استحسان سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس مسئلہ میں استحسان کو ترجیح دینے کی وجہ ظاہر ہے۔

اگر مسلمانوں کا لشکر کافروں کے کسی قلعہ یا تہ خانہ پر حملہ کرے، اور ان میں سے کچھ لوگ قلعہ یا تہ خانہ کا دروازہ اس شرط پر کھولنے کا وعدہ کریں کہ ان کے مال اور گھر والوں کو مسلمان امان دیں گے، تو اس صورت میں وہ خود بھی امان میں داخل ہوں گے اگرچہ انہوں نے امان مانگنے میں اپنا ذکر نہیں کیا۔ قلعہ یا تہ خانہ کا دروازہ کھولنے کے بعد یہ لوگ جنہوں نے امان مانگی تھی جس مال کو اپنا مال بتلائیں، اگرچہ وہ سب سے اچھا ہی کیوں نہ ہو، اور جن لوگوں کو اپنا گھر والا بتلائیں، اگرچہ وہ کتنے ہی ماہر کاریگر قیدی کیوں نہ ہوں، قیاس کی رو سے محض ان کے اس قول پر ان کے مال اور گھر والوں کو امان نہیں دی جائے گی، جب تک قاعدہ کے مطابق عادل مسلمان اس کی شہادت نہ دیں کہ یہی ان کا مال ہے، اور یہی ان کے گھر والے ہیں۔ لیکن استحسان کی بنیاد پر ان کا قول تسلیم کیا جائے گا، اور جس کو وہ اپنا مال اور جن لوگوں کو اپنا گھر والا بتلائیں گے ان کو امان دینا ہوگا۔ یہاں امام محمد بن الحسن ذیل کے الفاظ میں استحسان کا ایک قاعدہ بیان کرتے ہیں:

قال: ولكن العمل بالقياس يتعذر في هذا الموضع فانهم لا يجدون في المطمورة قبل فتح الباب عدولا مسلمين ليشهدوهم على ما لهم من المال والأهل۔ وكما يسقط اعتبار صفة الذكورة في الشهادة فيما لا يطلع عليه الرجال لاجل الضرورة، يسقط اعتبار أصل الشهادة هنا لأجل الضرورة، ويجب العمل فيه بالاستحسان (۳۳)

(ترجمہ) اس موقع پر قیاس پر عمل کرنا مشکل ہے، کیوں کہ دروازہ کھلنے سے پہلے ایسے عادل مسلمان نہیں مل سکتے جو ان کے مال اور ان کے گھر والوں کی تصدیق کرسکیں۔ جیسے عورتوں کے بعض معاملات میں جن میں مردوں کو واقفیت نہیں ہوتی، نصاب شہادت میں سے مرد کی شرط کو (صفتہ الذکورۃ) ضرورت کی وجہ سے ساقط کر دیا جاتا ہے۔ (اور صرف عورت یا عورتوں کی شہادت کو ہی مان لیا جاتا ہے) اسی طرح یہاں بھی اصل شہادت کا اعتبار ضرورت کے سبب ساقط ہوجائے گا۔ اور استحسان پر عمل ضروری ہوگا۔

یہ بات ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ استحسان کی علت ضرورت ہے، قاعدے اور ضابطے عام حالات میں تو چل سکتے ہیں، لیکن ضرورت کے مواقع میں ان کو نظر انداز کرنا پڑتا ہے۔

فقہ اسلامی میں عام شہادت کا نصاب قرآن سے ثابت ہے۔ اور اہل عراق کا اس پر شدت سے عمل ہے۔ وہ شاہد مع الیمین والی حدیث پر اس لئے عمل نہیں کرتے کہ یہ قرآنی نصاب شہادت کے معارض ہے، اور اس کو حضرت معاویہ اور عبد الملک بن مروان کا عمل قرار دیتے ہیں (۳۴) لیکن ضرورت کے موقعوں پر وہ اس نصاب میں بھی ترمیم کے لئے تیار ہیں۔ اصول استحسان سے اہل عراق کی بلوغ نظر، اور قانونی مہارت کا اندازہ ہوتا ہے، جو دوسرے مکاتب فقہ کو اس دور میں بھی حاصل نہ تھی۔

فقہاء عراق کے اس دور کے فقہی ادب میں استحسان کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں۔ ان میں سے مشتے نمونہ از خروارے کچھ ہم نے اوپر نقل کی ہیں۔ استحسان کی ان سب مثالوں کو پڑھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قیاس عام حالات میں طے بندھے ضابطوں کا نام تھا۔ اور ضرورت کے وقت قانون سازی کو وہ استحسان کے نام سے تعبیر کرتے تھے۔ ان کے یہاں استحسان کی بعض مثالیں ایسی بھی ملتی ہیں جن کو اصول فقہ کی تدوین کے بعد آج استحسان نہیں کہا جاسکتا۔

استحسان پر عمل اہل عراق کے ساتھ ہی خاص نہ تھا، اہل مدینہ کے یہاں بھی ایسے مسائل ملتے ہیں جن میں استحسان کی روح اور منشاء کار فرما ہیں۔ اگرچہ امام مالک مؤطا میں استحسان کی اصطلاح استعمال نہیں کرتے، لیکن مختلف مقامات پر ان کے اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ استحسان کا تصور ان کے یہاں موجود تھا۔ جو بیوہ عدت گزار رہی ہو اور اس کی آنکھ میں تکلیف ہوجائے تو وہ سرمہ استعمال کرسکتی ہے، یا ایسی دوا لگا سکتی ہے جس میں خوشبو شامل ہو (حالانکہ ایام سوگ میں ان دونوں چیزوں کے استعمال کی ممانعت ہے)۔ آخر میں فرماتے ہیں:

قال مالک: واذا کانت الضرورۃ، اگر ضرورت ہو (تو یہ ممنوع چیزیں بھی استعمال کی جاسکتی ہیں)

فان دین اللہ یسر (۳۵) کیوں کہ اللہ کا دین آسان ہے۔

اسی طرح ایک دوسری جگہ امام مالک « ودین اللہ یسر » (۳۶) کہتے ہیں جس سے استحسان کی طرف ان کا میلان نظر آتا ہے۔

امام مالک ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ انس بن مالک جب بوڑھے ہو گئے تو روزے نہیں رکھ سکتے تھے۔ اور ان کا فدیہ دیتے تھے۔ اس پر وہ فرماتے ہیں:

قال مالک: ولا أری ذلك واجبا، واحب الی أن یفعله اذا کان قویا علیه (۳۷)

میرے خیال میں یہ فدیہ ضروری نہیں ہے، اگر کوئی فدیہ کی قدرت رکھتا ہو تو مجھے یہ زیادہ پسند ہے کہ وہ فدیہ دے دے۔

احب الی (مجھے زیادہ پسند ہے) کی اصطلاح مؤطا مالک میں کثرت سے ملتی ہے، ہمارے نزدیک استحسن اور احب الی میں بہت زیادہ فرق نہیں ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ ضرورت کے مواقع میں اہلِ عراق اور اہلِ مدینہ کے یہاں ایک ہی طریقہ پر عمل تھا، اگرچہ اصطلاحات مختلف تھیں۔

ابنِ قاسم جو امام مالک کے شاگرد ہیں، استحسان کی اصطلاح بھی امام مالک کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ المدونہ میں متعدد مثالیں ایسی ملتی ہیں جن میں امام مالک نے استحسان کے لفظ کو استعمال کیا ہے، اور وہاں ان کا طرزِ استدلال بالکل اہلِ عراق سے ملتا جلتا ہے۔ ایک مسئلہ کے سلسلہ میں سحنون ابنِ قاسم سے دریافت کرتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی کسی حاملہ عورت کے پیٹ پر مار دے اور اس سے اسقاط ہو جائے تو کیا اس کو کفارہ دینا ہوگا۔ ابنِ قاسم کہتے ہیں کہ امام مالک نے یہ فرمایا تھا کہ کفارہ قرآن کی رو سے قتلِ خطاء کی صورت میں آزاد شخص پر واجب ہوتا ہے لیکن اسقاط کی صورت میں وہ استحساناً کفارہ ادا کرنا ضروری سمجھتے ہیں (۳۸)۔ ہمارا خیال ہے کہ استحسان کی اصطلاح اہلِ مدینہ نے اہلِ عراق سے لی ہے، لیکن اس کا تصور اور اس نوع کا استدلال ان کے یہاں پہلے سے موجود تھا۔

امام اوزاعی کی فقہ مدون شکل میں ہمارے پاس موجود نہیں ہے، جس سے یقینی طور پر یہ معلوم ہو سکتا کہ استحسان کی اصطلاح یا اس کا تصور فقہاء شام کے یہاں موجود تھا یا نہیں، امام ابو یوسف کی الرد علی سیر الاوزاعی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اوزاعی کا رجحان عام قواعد کی پابندی کی طرف زیادہ تھا، مصلحت کے تقاضوں کا وہ کچھ زیادہ اعتنا نہیں کرتے تھے۔ ذیل کی مثال سے اس پر روشنی پڑتی ہے۔ اگر مسلمان کافروں کے کسی قلعہ پر حملہ آور ہوں، اور کافر قلعہ کی دیوار پر کھڑے ہو کر اپنی حفاظت کے لئے مسلمان بچوں کو سامنے کر دیں، تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مسلمان

ان پر تیر اندازی کر سکتے ہیں، لیکن نشانہ کافروں کو بنائیں نہ کہ مسلمان بچوں کو۔ امام اوزاعی کا خیال ہے کہ مسلمانوں کو اس صورت میں ان پر تیر اندازی نہیں کرنا چاہیئے۔ وہ قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں:

ولولا رجال مومنون و نساء مومنات لم تعلموھم أن تطؤھم فتصیبکم منھم معرۃ بغیر علم (سورۃ الفتح: ۲۵)

(ترجمہ) اور اگر (اس وقت مکہ میں) ایسے مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں نہ ہوتیں جن سے تم واقف نہ تھے کہ تم ان کو (لڑائی میں کفار کے ساتھ) پامال کر ڈالتے، پس تم کو ان کی طرف سے بے خبری میں نقصان پہونچ جاتا۔"

ابو یوسف ابو حنیفہ کی تائید میں اوزاعی کے خیال کی تردید کرتے ہیں، اور ان کو وہ یہ الزام دیتے ہیں کہ قرآن مجید کی آیت انھوں نے بے محل استعمال کی ہے۔ نیز ابو حنیفہ کی رائے کو تقویت دینے کے لئے وہ یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جنگ میں بچوں اور عورتوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے، لیکن خود آپ نے خیبر اور طائف میں یہودیوں اور کافروں کے قلعوں اور بستیوں پر حملے بھی کئے ہیں، جن میں بچے، عورتیں اور عمر رسیدہ لوگ موجود تھے (۲۹)۔ یہاں پر ابو یوسف استحسان کا لفظ استعمال نہیں کرتے، لیکن یہ متبادر ہے کہ ان کا استدلال استحسان ہی کی بنیاد پر ہے، کیوں کہ مسلمان بچوں کو کسی شدید اجتماعی یا دینی مصلحت کی بنا پر ہی قتل کیا جا سکتا ہے، اور امام اوزاعی کا رجحان اس مسئلہ میں قیاس کی طرف ہے۔

رائے، قیاس اور استحسان کے بارے میں امام شافعی کے خیالات اپنے معاصرین سے کچھ مختلف ہیں، اس سلسلہ میں انہوں نے جو اصول وضع کئے ہیں، اور اپنے دور کے منہج اجتہاد پر جو اعتراضات کئے ہیں اس کی تفصیلات طویل ہیں، ان کا تجزیہ کرنے کے لئے مستقل مقالہ درکار ہے۔

مذکورہ بالا تجزیہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اسلام کے عصر اول میں اجتہاد کا منہج استخراجی سے زیادہ استقرائی تھا۔ رائے، استحسان اور متحرک قیاس کے اصول یہ بتلاتے ہیں کہ زمانہ کے حالات، وقتی مصالح اور نئے اُبھرتے ہوئے تقاضوں کی رعایت اجتہاد میں غالب تھی۔ بگے بندھے ضابطے اور جامد اصولوں سے استخراج اور فلسفیانہ موشگافیاں اس دور میں نہ تھیں۔ اس دور کا اجتہاد نہایت سادہ، متحرک اور وسعت پذیر تھا، متاخر دور میں اصول اجتہاد کو اصول فقہ کی شکل میں مدون کرنے سے باقاعدگی ضرور پیدا ہوگئی، لیکن اجتہاد کا دائرہ نہایت محدود اور تنگ ہو کر رہ گیا۔ اصول فقہ جو ایک عملی اور ترقی پذیر فن تھا، اخیر دور میں محض ایک نظری اور پڑھنے پڑھانے کی چیز بن گیا۔ اصول فقہ سے زیادہ اہم فقہ کے قواعد اور قانون کے کلیات تھے، جن کی طرف ابن نجیم یا ایسے ہی اکا دکا فقیہوں نے توجہ کی۔ ورنہ اس فن میں سرے سے کوئی ترقی ہی نہ ہو سکی۔ عثمانی دور کے مجلہ میں کہیں کہیں ہمیں یہ کلیات ملتے ہیں۔ اصول فقہ کو

آسان و تیق اور شکل بنانے کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمان اخیر دور میں اپنے بارے میں احساس کمتری کا شکار ہو گئے، اور عمل طور پر یہ فیصلہ کیا گیا کہ اجتہاد کا دور گزر چکا، اب تقلید کا زمانہ ہے۔ اس کے بعد مجتہد مطلق کی جگہ مجتہد منتسب یا مجتہد فی المذہب وغیرہ مجتہدین پیدا ہوتے رہے۔ اس جامد تقلیدی ذہنیت سے مسلمانوں کی تخلیقی صلاحیتوں پر زد پڑی۔ جس کا قدرتی نتیجہ جمود کی شکل میں ظاہر ہوا جو صدیوں سے چلا آ رہا ہے۔

ہمارے جدید معاشرہ میں نت نئے مسائل اس بات کے متقضی ہیں کہ ان کا کوئی حل پیش کیا جائے۔ یہ بات مسلّم ہے کہ زمانہ کی ضروریات اور تقاضے پورے ہو کر رہتے ہیں، ان کو رد کیا نہیں جا سکتا۔ اس لئے ان مسائل کا کوئی نہ کوئی حل معاشرہ کی طرف سے ضرور پیش کیا جائے گا۔ یہ بات واضح رہے کہ منفی طرزِ فکر مسائل کا حل نہیں ہے، ہمیں اس بارے میں کوئی مثبت قدم اٹھانا پڑے گا جو معاشرہ کے لئے قابلِ عمل ہو۔ اب یہ کام چاہے راسخ العقیدہ علماء کریں یا اس ضرورت کا احساس رکھنے والے اہلِ علم۔

حواشی وحوالجات

۱ یوسف شخت۔ مبادی فقہ اسلامی۔ مطبوعہ لندن ۱۹۶۵ء ص ۹۹ (J SCHACHT, THE ORIGINS OF MUHAMMADAN JURISPRUDENCE, LONDON, 1965, P 99)

۲ - ابن قیم الجوزیہ، اعلام الموقعین، مطبوعہ دہلی ۱۳۱۳ھ ج ۱ ص ۲۳۔

۳ - ابن المقفع، رسالۃ فی الصحابہ (مشمول رسائل البلغاء) مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۴ء، ص ۱۲۷۔

۴ - امام شافعی کے قیاس کے بارے میں نظریات تفصیل طلب ہیں، اور اس کے لئے علیحدہ مقالہ کی ضرورت ہے۔ ہم نے اپنی کتاب "صدر اسلام میں اصول فقہ" (مخطوطہ) میں امام شافعی پر ایک مستقل باب قائم کیا ہے، وہاں ان کے نظریات کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے۔

۵ - المبرد، الکامل، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۶ء، ج ۱ ص ۱۴۔ اس خط کا اقتباس سب سے پہلے ہمیں امام ابویوسف کے یہاں ملتا ہے۔ ملاحظہ ہو کتاب الخراج، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۰۲ھ ص ۸۔۸۹ مستشرق تیان (EMILE TYAN) نے اس خط کو جعلی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، دیکھئے HISTOIRE DE LORGANISATION JUDICIAIRE EN PAYS D'ISLAM, LEIDEN, 1960, PP 23-26 (تیان۔ اسلامی ملکوں میں نظام قضاء کی تاریخ) مطبوعہ لیڈن۔ ص ۲۳-۲۵)۔ اس کے دلائل اور ان کے جوابات کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔

۶ - امام مالک، موطا، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۱ء - ج ۲ ص ۸۶۲ -

۷ - امام ابو یوسف - الرد علی سیر الاوزاعی، مطبوعہ قاہرہ، تاریخ درج نہیں - ص ۹۹ - ۱۰۰ -

۸ - امام مالک - موطا - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۲ - ص ۸۴۱ - (۹) ایضاً ص ۸۲۵ -

۱۰ - امام شافعی - کتاب الام، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۴ھ ج ۷ - ص ۲۰۷ - (۱۱) ایضاً ص ۱۹۷ -

۱۲ - امام محمد، الاصل، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۴ء ج ۱ ص ۲۲ - ۱۶۱ - ۱۶۲ - ۲۱۸ - ۲۲۲ - (۱۳) ایضاً ص ۱۸۱

۱۴ - ایضاً ص ۲۳ (۱۵) ایضاً ص ۱۳۶ (۱۶) ایضاً ص ۲۲۱ - ۲۲۲ -

۱۷ - ابو یوسف، کتاب الخراج - محولہ بالا ایڈیشن ص ۱۰۶ -

۱۸ - امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ - ص ۱۰۱ - ۱۰۲ (۱۹) ایضاً ص ۱۴۷ -

۲۰ - امام شافعی - اختلاف الحدیث (برحاشیہ کتاب الام ج ۷) ص ۱۷۱ -

۲۱ - امام محمد بن الحسن - کتاب الحج - (مخطوط) - ص ۶۴ - نیز ملاحظہ ہو: ابو یوسف - کتاب الآثار، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۵۵ھ ص ۲۸ - یہ بات قابل لحاظ ہے کہ اہل عراق جس اثر کو اپنے مسلک کی تائید میں پیش کرتے ہیں، امام شافعی اس کو مرسل ہونے کی وجہ سے نہیں مانتے۔ دیکھئے رسالہ شافعی، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۱ھ ص ۶۴ -

۲۲ - ابو یوسف، کتاب الخراج - محولہ بالا ایڈیشن - ص ۱۰۶ -

۲۳ - سحنون، المدونۃ الکبریٰ، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۳ھ ج ۱۶ ص ۸۲ -

۲۴ - امام شافعی - جماع العلم - مطبوعہ قاہرہ ۱۹۴۰ء ص ۵۰ -

۲۵ - یوسف شخت، مبادی فقہ اسلامی، محولہ بالا ایڈیشن ص ۱۱۲ -

۲۶ - محمد بن الحسن الشیبانی - الاصل، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۴ء، ج ۱ ص ۲۹۸ - نیز دیکھئے الجامع الصغیر، مطبوعہ لکھنؤ ۱۲۹۱ھ ص ۸۴ - (۲۷) ابو یوسف - کتاب الخراج، محولہ بالا ایڈیشن - ص ۱۰۹ -

۲۸ - امام شافعی، کتاب الام، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۷ - ص ۲۱۴ - قال الشافعی: وکان ابوحنیفۃ رحمہ اللہ یقول: لا تشعر وا البدن، ویقول الاشعار مثلۃ - نیز ملاحظہ ہو، محمد بن الحسن - الجامع الصغیر، محولہ بالا ایڈیشن ص ۳۱

۲۹ - السرخسی، المبسوط، مطبوعہ ۱۳۲۴ھ ج ۴، ص ۱۳۸ - یہ بات قابل لحاظ ہے کہ فقہاء عراق میں سے ابن ابی لیلیٰ، ابو یوسف، اور محمد بن الحسن الشیبانی، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی احادیث کی وجہ سے اشعار

کو مسنون سمجھتے ہیں۔ (۳۰) ابو یوسف، کتاب الخراج، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۱۱۷ -

۳۱ - محمد بن الحسن الشیبانی، السیر الکبیر (مع شرح السرخسی) مطبوعہ حیدر آباد دکن، ۱۳۳۵ھ، ج ۱ ص ۲۷۶ -

وفی الاستحسان هذا أمان علی القلعة والمدينة وعلی جميع ما فيها لدلالة العرف -

استحسان کی اس نوع کی مثالوں کے لئے ملاحظہ ہوں۔ ایضاً ص ۲۰۸ - ۲۰۹ - ۲۱۹ - ۲۷۹ -

۳۲ - محمد بن الحسن الشیبانی، الاصل، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۱ ص ۲۷ -

۳۳ - محمد بن الحسن الشیبانی، السیر الکبیر (مع شرح السرخسی) مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۵۷ء، ج ۱ ص ۲۰۸ - ۲۰۹ -

۳۴ - مالک، الموطا، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۲، ص ۳۴۷ - نیز ملاحظہ ہو موطا محمد، مطبوعہ دیوبند، سنہ طباعت درج نہیں - ص ۳۶۳ -

۳۵ - موطا مالک، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۲ ص ۵۹۹ -

۳۶ - ایضاً - ج ۱ ص ۳۰۲ -

۳۷ - ایضاً - ج ۱ - ص ۳۰۷ -

۳۸ - سحنون، المدونۃ الکبری، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ج ۱، ص ۳۰۷ -

۳۹ - ابو یوسف، الرد علی سیر الاوزاعی، مطبوعہ مصر، سنہ طباعت درج نہیں - ص ۶۵ - ۶۸ -

○

اقبال کا فلسفۂ خودی اور تصوّرِ خدا

فضل حمید

علامہ اقبالؒ کی شخصیت کئی اعتبارات سے منفرد اور ممتاز ہے۔ ان کے افکار میں مغرب و مشرق کے علماء کی حکمت نظری اور اسلامی معتقدات کے امتزاج کے باعث جو گوناگونی اور بوقلمونی ہے، اُس نے ان کے ناقدین اور شارحین کے لئے ایک غیر معمولی اور حوصلہ آزما دشواری پیدا کر دی ہے۔ اقبال کی شاعری کی تین منزلیں ہیں۔ پہلا دور وہ ہے جس میں انھوں نے مجرّد شاعری کی ہے۔ یعنی واردات قلب کا اظہار کیا ہے۔ بانگِ درا میں اقبال اپنی شاعری کے حقیقی رنگ روپ میں نظر آتے ہیں۔ اس میں فلسفہ بھی ہے، تضمین بھی ہے اور بعض نظمیں ماخوذ بھی ہیں۔ لیکن جو کچھ کہا ہے، وہ آمد ہے، بے ساختہ خیالات ہیں صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اشعار کسی خاص مسلک یا فلسفیانہ نظریہ کے تحت نہیں کہے گئے۔ دوسرا دور مثنوی اسرار خودی اور پیامِ مشرق وغیرہ کا ہے۔ اقبال کی فلسفیانہ شاعری نیٹشے نٹشے، برگسان، شوپن ہار اور وائیٹ ہیڈ کے نظریات سے متاثر ضرور ہوئی۔ بایں ہمہ وہ نیٹشے کی شمشیر و سنان کی زد میں نہیں آئے۔ برگسان کے ... طبیعت اور رومی کے سوز و ساز نے سپر اور زرہ بکتر کا کام دیا۔

دور ثانی مثنوی اسرار خودی و رموز بے خودی اور پیام مشرق سے شروع ہوتا ہے۔ اس میں اقبال شاعری کا مقصد تمام تر تعلیمی و تبلیغی ہو گیا۔ رومی کے پُرسوز قصّوں، تمثیلوں، استعاروں اور تشبیہوں ... انھوں نے اپنے فلسفۂ خودی و سخت کوشی و سخت کیشی کی توانائی کا برگ و ساز فراہم کیا۔ جرمنی جا کر ... نے فلسفۂ مغرب و مشرق کا غائر تفصیلی مطالعہ کیا۔ یہاں 'خودی' کے ساتھ انہیں وہ شیفتگی و ... تگی پیدا ہوئی جو اخیر دم تک کسی نہ کسی رنگ میں قائم رہی۔ اِدھر سلطنتِ عثمانیہ کے زوال، جنگ ... ن، ہندوستانی مسلمانوں کی پستی اور زبوں حالی نے ان کے دل و دماغ میں ایک ہیجان پیدا کر دیا

انگریزوں کا استعماری تسلّط اور ہندو قوم کا دماغی اور معاشی غلبہ الگ سوہانِ روح کے باعث ہوئے۔ یہ تاثرات ان کے فلسفیانہ مزاج کی آزاد خیالی، فکری اجتہاد اور اعتقادی رواداری کے ساتھ متصادم ہوئے اور یہ باطنی کش مکش اور ناسازگاری کلامِ اقبال کی بوقلمونی میں منتج ہوئی۔ ماحول کی ہنگامہ آرائیاں اور عصبیت گیر و دار اس پر مستزاد تھیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بانگِ درا کا رنگ جو ان کے لئے طبعی تھا، یکسر بدل گیا۔ پہلے فلسفہ شعریت کے تابع تھا، اب شعریت فلسفہ کے تابع ہوگئی۔ نٹیشے اور وان برن ہارڈی کی حیاتیاتی جدلیت اور "انسان مافوق العادت" اور "قوم برتر و قاہر" کے تصوّرات کا ان کے ذہن پر غلبہ ہوا۔ اور وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ تصوّف اور صوفی شعراء کا مسلکِ "نفی خودی" ملّتِ اسلامیہ کی تباہی و پست ہمتی کے ذمّہ دار ہیں۔ اور شعرائے متصوّفین، بالخصوص خواجہ حافظؒ کے کلام نے مسلمانوں کے قوائے عملیہ، اجتہادی فکر اور مجاہدانہ قابلیتوں کو معطل اور بیکار کر دیا ہے۔ اس لئے انھوں نے اپنی شاعری کا نصب العین یہ قرار دیا کہ صوفی شعراء کے خلاف جہاد کیا جائے۔ یہ "جہاد" مختلف عناوین و اسالیب میں ان کی شاعری کے اس دور ثانی میں زور شور سے جاری رہا۔

مثنوی اسرار خودی کی طبع اوّل میں ہدفِ ملامت حضرت حافظ تھے۔ طبع ثانی میں افلاطون موردِ الزام ٹھہرا۔ اقبال کی مراد افلاطونیۂ مستحدثہ (NEO - PLATONISTS) سے تھی۔ اسلامی الہیات پر شیخ اکبر محی الدّین ابن عربی کا نظریۂ وحدت الوجود چھایا ہوا تھا۔ اور اس فلسفہ میں اگرچہ وجودیت اور حقیقتِ موجودات کا اثبات ہے لیکن اقبال کی خودی کے لئے ساز و سامان نہیں۔ وجودیوں کے ہاں شخصی خدا کا تصور نہیں۔ ہمہ اوستی مسلک میں تشخص و انفرادیت کو حقیقت کا اعتبار حاصل نہیں۔ مظہریت کی البتہ بہت گنجائش ہے۔ انسانِ کامل مظہرِ حق تعالیٰ ہے۔ یہ ایک علمی مغالطہ ہے کہ رومی کا "عشق" اور اقبال کی خودی مترادف ہم معنی مفہوم ہیں۔ رومی جب "من" اور "ما" کہتے ہیں تو ان کی مراد "حیاتیاتی وحدت" یا "تعین انفرادی" نہیں ہوتی۔ رُومی کے ہاں غایت انفرادی خودی کی بقا نہیں ہے۔ مولانا روم کے "ما" و "من" عبارت ہیں حقیقتِ وجود یا مبداء کلی سے۔ ابن عربی کے نزدیک ممکنات، تعینات و تقیدات وجود ہیں۔ یہ وہ صُوَرِ علمیہ جن میں حضرت وجود نے اپنے مراتب تنزلات میں ظہور فرمایا۔ یہ مظاہری صُوَر متغیر ہیں اور اس معنی میں ... ہیں کہ وہ آخر کار اپنے مبداء و معدن سے جا ملتے ہیں۔ تنزیہ کے یہ معنی ہیں کہ حضرت الوہیت کسی خاص مظہر میں محدود و مقید نہیں۔ تشبیہ کے یہ معنی ہیں کہ ہر موجود کی موجودیت اور ہر مشہود کی مشہودیت میں موجود اور مشہود

مولانا روم نے ابن عربی کی "وجودیت" کے عقیدہ کو بہت شرح وبسط سے بیان کیا ہے لیکن یہ ثابت کرنے کی بھی سعی بلیغ کی ہے کہ وحدت الوجود کے عقیدہ سے تکلیفات شرعیہ کی تعطیل لازم نہیں آتی۔ استطاعت مع الفعل ہے۔ جبر میں اختیار ہے اور اختیار میں جبر۔ صورت کے اعتبار سے اختیار ہے اور معنی کے اعتبار سے جبر۔ جو فعل انسان اپنے اختیار وارادہ سے کرتا ہے، اس کے لئے وہ مسئول ہے اور جو فعل اضطراری طور پر اس سے سرزد ہوتا ہے، اس میں وہ مجبور ومعذور ہے۔ خدا کی ذات وہ کُل ہے جس میں تمام کائنات مندرج ومندمج ہے۔ لیکن حلول کے وہ قائل نہیں تھے۔ اس لئے کہ حلول ثنویت کا اقتضا کرتا ہے اور یہاں کوئی غیر نہیں۔ صفات حق بھی زائد بر ذات نہیں ہیں۔ ذات عین صفات اور صفات عین ذات ہیں۔ مولانا روم جہد کو توکل کے منافی قرار نہیں دیتے۔ ان کے ہاں توکّل کی لابدی شرط جہد ہے اور جہد کا لازمہ توکّل ہے۔ ذات الٰہی کے بارے میں ان کا تصوّر یہ ہے:

در تصوّر ذاتِ اُو را گنج کو   تا در آید در تصوّر مثل اُو

لیکن وہ بقا باللہ اور فنا فی اللہ کے قائل ہیں۔ اگرچہ ان کے بہت سے افکار وخیالات سے اقبال کو اتفاق ہے لیکن وہ انسان کی انفرادی خودی کی بقا چاہتے ہیں، اور غایت تخلیق یہ سمجھتے ہیں کہ انفرادی خودی کی بقا اور نشوونما کا برگ وساز فراہم کیا جائے۔ مولانا روم اس کے بالعکس یہ کہتے ہیں:

بشنو از نے چوں حکایت می کند   از جدائی ہا شکایت می کند

کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند   از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

نے حریف ہر کہ از یارے برید   پردہ ہایش پردہ ہائے ما درید

سرّ پنہاں است اندر زیر و بم   فاش گر گویم جہاں برہم زنم

ہر چہ نے می گوید اندر ایں دو باب   گر بگویم من جہاں گردد خراب

آب از جوئے بجوئے می رود   با زبیک سوگشتہ تا دریا رود

مولانا روم اس "خودی" کی نفی کرتے ہیں جسے "نفس" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

ہر کہ اُو دعوائے ہستی می کند   آشکارا بت پرستی می کند

نفس ما یاں کمتر از فرعون نیست　　لیک اُو را عون ما را عون است

جملہ معشوق است و عاشق پردہ　　زندہ معشوق است و عاشق مُردہ

اقبالؔ خودی" کو حقیقت، اور لازوال ولافانی شعورِ انفرادیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور اس کی قوت قاہرہ و مسخرہ کے قائل ہیں. ظاہر ہے کہ ان کے مسلک خودی کی تقویت ابن عربی یا مولانا روم کے مسلک وحدت الوجود سے نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لئے سب سے پہلے انھوں نے نیٹشے کی طرف رجوع کیا۔ نیٹشے (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) کا فلسفہ حیات تاریخ اور علم الحیات پر مبنی تھا۔ وہ الوہیت اور روحانیت کا منکر تھا۔ تکرّر بازگشت" (RECURRENCE) میں یقین رکھتا تھا۔ اس بارے میں اس کی دلیل یہ تھی، کہ مکونات و موجودات یعنی عالم آب و گِل کے امکاناتِ صوری محدود ہیں۔ اس لئے ذات کی ترکیب سے افراد انسانی کی نشاۃ الثانیہ لازمی ہے مغربی تہذیب کی تاریخ پر ناقدانہ نظر ڈالنے کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس تہذیب کے داعیات روبہ انحطاط ہیں اور اخلاقی اور مذہبی اقدار کمزور ہوتی جارہی ہیں۔ اس بنا پر اس نے "انسان مافوق العادت" اور "قوم اعلیٰ و برتر" کے نظریات کی تشکیل کی اور "غلبہ و تسخیر عالم" کے تصورات کو منطقی انداز میں پیش کیا۔ ارتقا کے مسئلہ بقائے اصلح کو اس نے "بقائے اقویٰ" کا رنگ دیا اور حیاتیات کے مشاہدات سے یہ اثبات کیا کہ غلبہ مظہر خیر و حق ہے۔ کمزور نسلوں پر قوی نسلیں غالب آجاتی ہیں چھوٹی مچھلیوں کو بڑی مچھلیاں کھا جاتی ہیں۔ جرمن قوم تمام اقوامِ عالم سے اعلیٰ و اصلح اور اقویٰ ہے۔ اس لئے اس کا عالم پر غلبہ اور تفوق از قبیل واجباتِ عقلی ہے۔ اقبال دردمندی اور سوز دروں کے ساتھ ملّت اسلامیہ کے غلبہ کے خواہش مند تھے۔ اور "مرد مومن" کو متصرّف اور مسخّر کائنات تصوّر کرتے تھے۔ اس لئے وہ ایک حد تک نیٹشے کے فلسفہ سے متاثر ہوگئے اور اپنی ایک نظم میں اسے" مجذوب افرنگی" کا خطاب دے کر اس کی ستائش کا حق ادا کر دیا. لیکن نیٹشے کی دہریت کو وہ قبول کرنے کے لئے طبعاً و فطرتاً مستعد نہ تھے۔ اقبال ابتدا سے آخر تک دو چیزوں کے بڑے خواہش مند رہے۔ ایک فعّال، خود مختار اور قاہر خودی کا اثبات، دوسرے انفرادی باشعور خودی کی بقا۔ نیٹشے کے مکتب فکر میں فرد کی بازگشت کا امکان تو تھا، مگر تسلسل اور بقائے شعور انفرادی کا ساز و سامان نہ تھا۔

مزید برآں اثبات خودی کے لئے کوئی مابعد الطبیعاتی پشت پناہی یا زوردار استدلال بھی نیٹشے کے فلسفہ

میں موجود نہ تھا۔ ہیوم (۱۷۱۱ — ۱۷۷۶ء) نے یہ ثابت کر دیا تھا کہ ہم معقولات اور مدرکاتِ حسیہ کے ذریعہ حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتے۔ عقل کی نارسائی اور خامکاری کے بارے میں ہیوم کا انداز فکر منفی تھا۔ مثبت اور ترکیبی نہ تھا۔ وہ منکرِ حق تھا۔ کانٹ (۱۷۲۴ — ۱۸۰۴ء) نے جو جرمن فلسفہ کا اب الآباء تھا، یہ کمی پوری کر دی اس نے اپنی تصنیف "عقل بحت" میں عقل کی حدود اور دائرۂ عمل کا تعین کیا اور عقل کی نارسائیوں یا کوتاہ دستیوں کی منطقی و مابعد الطبیعاتی توجیہات کے بعد اس نے خدا اور روح کے امکانات کو عقلی اعتبار سے قابلِ قبول قرار دیا اور خیرِ محض اور تعالئ اخلاق کے لئے ان تصوّرات کی ضرورت کو ثابت کیا جو عقلِ حسّی سے ماوراء ہیں۔ امام غزّالی اس سلسلہ میں کانٹ کے پیشرو ہیں لیکن تصوّف کی جانب ان کا جو شدید میلان تھا وہ فکرِ اقبال اور مختاراتِ فلسفہ خودی کے لئے چنداں سازگار نہ تھا۔ کانٹ کی ماورائی مثالیت اقبال کے لئے مفید مطلب ہو سکتی تھی۔ ہیگل کے سہ پہلو استدلال منطقی یعنی دعویٰ خلاف دعویٰ اور توفیق ہر دو دعاوی یعنی تضمین و توافقِ ضدّین کے طریقہ سے اقبال کے فلسفہ خودی کو کیا حاصل ہو سکتا تھا۔ مولانا رومی ہیگل سے قبل ضدّین کے باہمی لزوم کے بارے میں بہت کچھ فرما چکے تھے۔

اقبال کے فلسفہ خودی میں "آرزو" اور خواہش یا "ارادہ" کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ اقبال نے مثنوی اسرار خودی اور پیام مشرق میں خصوصیّت کے ساتھ اس پر زور دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

زندگانی را بقا از مدّعا ست — کاروانش را درا از مدّعا ست

زندگی در جستجو پوشیدہ ست — اصل او در آرزو پوشیدہ ست

آرزو را در دلِ خود زندہ دار — تا نگردد مشتِ خاکِ تو مزار

آرزو جانِ جہان رنگ و بُو است — فطرت ہر شئے امینِ آرزو است

اقبال کا فلسفۂ آرزو شوپن ہادر (۱۷۸۸ — ۱۸۶۰ء) کے مایۂ ناز فلسفۂ مشیّت و تخیل سے متاثر ہے۔ شوپن ہادر نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف "تخلیق عالم بالخیال والارادہ" — (THE WORLD AS CREATION OF WILL AND IDEA) میں تمام عالم کو خواہش، ارادہ اور خیال کی تخلیق قرار دیا ہے۔ ہر شئے کی فطرت یا باطن میں ایک خواہش یا ارادہ موجود ہے، جو اس کی بود و نمود یعنی ظہور و ارتقا اور نشو و نما کا باعث ہے۔ یہ نظریہ اقبال کے مسلک خودی اور سخت کیشی اور سخت کوشی کی تائید و اثبات کے لئے بہت مفید ثابت ہو سکتا ہے اور بلاشبہ اقبال نے شوپن ہادر کے اس نظریہ کو

بہ نظر استحسان دیکھا ہے اور ان کی "انتخابیت" میں اس کا خاص مقام ہے۔ بایں ہمہ شوپن ہاور کا نظریۂ حیات اقبال کے لئے مشعلِ راہ نہیں ہو سکتا تھا اور یہ امر واقعہ ہے کہ مرزا عبدالقادر بیدؔل دہلوی اس فلسفہ ارادہ و آرزو کو ظاہری و باطنی اعتبارات سے پہلے ہی بیان کر گئے تھے۔ بیدؔل کے نزدیک عالم جمادات و نباتات میں یہ ارادہ یا خواہش خفی ہے اور انسان میں جلی جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان میں حسب شعور فعالیت اور انفعالیت کے مدارج اور باہمی تفاعل میں فرق و تفاوت ہے۔ لیکن شوپن ہاور "آرزوئے نفس" کو انسان کے دکھ درد اور ناخوشی کا باعث قرار دیتا تھا۔ وہ ترک آرزو اور تیاگ کو نجات کا واحد ذریعہ سمجھتا تھا۔ ظاہر ہے کہ اقبال شوپن ہاور کا ساتھ محض اس حد تک دے سکتے تھے کہ خواہش اور ارادہ کی فعاؔل تخلیقی و تعمیری قوت کو تسلیم کر لیا جائے۔ رہی نیٹشے کی بات تو اس کا فلسفۂ قوت بالآخر تسخیر کی فعالیّت اور جارحانہ خود افزائی کے رنگ میں نامی اور غیر نامی فطرت کے جملہ اعتبارات پر دست درازی کر رہا ہے۔ عشق یعنی ذوق و تواجد کا یہاں کیا کام ہے۔ اقبال سب سے زیادہ فکٹے کے نظریات سے متاثر ہیں۔ فکٹے کا نظریۂ عمل تخلیق بالنفس نہ صرف اقبال کی مثنوی اسرار خودی بلکہ زبور عجم میں بھی جلوہ ریز ہے۔ فکٹے (۱۷۶۲ء - ۱۸۱۴ء) نے اقبال کے مسلکِ خودی کے لئے مابعد الطبیعاتی تقویت کا ساز و سامان بہم پہنچایا ہے۔ مثنوی اسرار خودی اور زبور عجم میں فکٹے کے فلسفیانہ نظریات اور مابعد الطبیعاتی افکار کے آثار ... رومی کے عشق کے امتزاج نے ایک خاص وجدانی کیفیت پیدا کر دی ہے۔ بہرکیف فکٹے کے فلسفہ ... اچھی طرح نہ سمجھ لیا جائے، اقبال کے کلام کی عموماً اور ان کے فلسفۂ خودی کی خصوصاً صحیح تشریح و تعبیر نہیں ہو سکتی۔

اقبال کی اسلامی عصبیت نیٹشے کی نسلی برتری کے نظریہ سے رنگ گرفتہ و خط کشیدہ ہونے کے باوجود عشق رومی کی "نے" کے زیر و بم سے آشنا ہے۔ اور نیٹشے کا فلسفۂ قوت اقبال کی خودی کے قاہرانہ جوش و خروش میں موجزن ہونے کے علی الرغم بیدؔل کی "بے خود خودی" کی نرم آہنگی سے تال سُر ملا رہا ہے۔ فکٹے نے جرمن قوم کو نپولین اور فرانسیسی اقتدار کے خلاف ابھارا تھا۔ یہ بات بھی اقبال کے لئے ایک طرح کی کشش کا موجب ہوئی۔ فکٹے کانٹ کے اس نظریہ کا حامی تھا کہ عقل عملی (عقل معیشتی) یا خود اختیار مشیّت بالجبر مبداء جمال و کمال ہے۔ اس پر فکٹے نے یہ اضافہ کیا کہ انسان میں ایک مجرّد شعوری تخلیق کا عمل جاری ہے جس کا ناگزیر اقتضا یہ ہے کہ قانونِ اخلاق کو بلا چون و چرا تسلیم کر لیا جائے۔ یہی "عمل تخلیق بالشعور" یا "تخلیق نفسی" "تشخصِ انفرادی" کا مصدر و منشاء ہے۔ فکٹے کے نزدیک "شعور" (جس کی تخلیقاتِ تصوری میں صُوَر و اشباہ جن پر عالم

خارج کے موجودات اور ان کی تمثیلی یا تشبیہی صورتوں کا انحصار ہے) عالم کی تکوینی غایت (عقل اوّل، سبب اوّل) سے پیدا ہوا ہے۔ اگر "شعور" سے فکٹے کی مراد "شعور بحت" ہو تو کائنات یعنی عالم شہادت کی علت غائی بھی اسی کو ہونا چاہیئے۔ فکٹے کا خیال ہے کہ جس عالم میں کوئی فرد زندگی بسر کرتا ہے اس کا تعلق اس کے اپنے انفرادی شعور سے ہے اور اس انفرادی عالم کا وجود ایک غایت الغایات یا علت العلل کے تخلیقی فیضان کا مرہون منت ہے۔ فکر یا قوتِ خیال، عمل (حرکت) کی ہی ایک صورت ہے۔ کیونکہ شہود و مشاہدہ ہمیشہ انفرادی شعور کے تعیّن میں ہوتا ہے۔ اس لئے شعور کے مبداء اور ماہیت سے تمام مسائل مابعد الطبیعات اور جملہ اسرارِ کائنات دریافت ہو سکتے ہیں۔ عالم ایک امرِ اعتباری ہے، اور بذاتِ خود بے معنی اور لیس بشئ ہے۔ بہ الفاظ دیگر خودی کی شعوری اور نفسیاتی تخلیق ہے، خودی وہ نقطۂ ارتکاز ہے جہاں مطلق کی تخلیقی قوت (قوت فاعلہ جسے اسلامی الہیات کی اصطلاح میں اسم الرحمٰن سے تعبیر کرتے ہیں) انفرادی خودی کی قابلیت ظہور (قوت منفعلہ جسے حکماءِ متصوفہ اسم الرحیم سے معنون کرتے ہیں) میں رونما ہوتی ہے۔ عالم کا وجود قائم بالذات یا قائم لذاتہٖ نہیں ہے۔ عالم کا وجود محض اس لئے قائم ہے کہ انسان اپنے مقاصد و مطامع کی تکمیل کر سکے۔ مادّہ (مادّہ اولیٰ۔ فطرت) انسان کے سوز و ساز یا تحصیل و اکتساب کے لئے ایک مواد ہے (یا بہ اصطلاح حکماء قدیم مادہ ہیولائی ہے) فکٹے کے فلسفہ کے ان اساسی تصوّرات اور مذکورہ تصریحات سے فلسفۂ خودی کے جملہ مضمّنات و مضمرات بخوبی روشن ہو جاتے ہیں۔

اقبال نے اپنے فلسفۂ خودی کی جو توضیح و تشریح ڈاکٹر نکلسن کے نام اپنے مکتوب میں لکھ کر بھیجی تھی وہ فکٹے کے مابعد الطبیعاتی نظریات سے مماثلت تامّہ رکھتی ہے۔ فکٹے کے نظریۂ خودی کی رُو سے حقیقت انفرادی شعور ہے۔ کوئی ماوراء الشعور حقیقت نہیں جسے اِلٰہ سے تعبیر کر سکیں یا اِلٰہ و مالوہ اور رب و مربوب کی نسبت کو قائم کر سکیں۔ عالم شہادت بہ اعتبارِ صورت، موہوم یا لَیس بشئٍ ہو سکتا ہے یا شعور انفرادی کے اعتبار سے نامی اور ارتقا پذیر ہو سکتا ہے لیکن موجودات خارجی میں جنہیں ہمارا مشاہدہ معروضی حقائق قرار دیتا ہے، جس ارتقا یا نشو و نمو کا ہم ادراک کرتے ہیں، ان کے اثبات کے لئے فکٹے کے انکار میں زیادہ امکان نہیں ہے۔ فکٹے کے نظریہ میں خودی ضرور ہے لیکن خدا کی چنداں گنجائش نہیں اِلاّ اس صورت میں کہ خودی کو ہی خدا سمجھ لیا جائے۔ یورپ میں طبیعاتی مادیت کا غلبہ ہو رہا تھا۔ اس لئے اقبال نے ہیگل اور رومی کے فلسفہ کی طرف رجوع کیا۔ ہیگل کے علمِ کلام نے جہاں تصوّریاتی طور پر بہ یک وقت اضداد کے وجود کی ناگزیریت کو تسلیم کیا اور اپنے سہ پہلو قضیہ میں "ضدین" کی ناسازگاری کو ترکیبی توافق اور تعدیلی حکمت

سے عجاز سے تحلیل کردیا۔ لیکن ساتھ ہی مارکس کی مادّی جدلیت کے لئے بھی راہ ہموار کردی۔ ہیگل کا یہ نظریہ کہ ضدّین نہ صرف بہ یک وقت قائم رہ سکتے ہیں بلکہ ان میں توفیق و توافق بھی ممکن ہے، اسلامی الہیات میں پہلے سے موجود تھا۔ ابن عربی نے فتوحات میں یہ تشریح کر دی تھی کہ وجود بحت یعنی حقیقت، اضداد کو بہ یک زمان و مکان قبول کرتی ہے۔ حتّیٰ کہ وجود عدمِ مطلق کو بھی قبول کرتا ہے۔ گو عدمِ اضافی کو قبول کرنا اس کے لئے محال ہے۔ مولانا روم نے فیہ مافیہ میں اس پر جامع و مانع بحث کی اور حقائق کونیہ کے اثبات و قیام کے لئے اضداد کو لابدی قرار دیا ہے۔ لیکن اس سے خدا، بالخصوص شخصی خدا کے وجود کا کوئی ثبوت بہم نہیں پہنچتا۔ نکلشے کی خودی کے تعلیلی سلسلہ میں خدا کا اثبات واضح حیثیت نہیں رکھتا۔ خدا کو صرف حرکت کی علّت غائی قرار دے سکتے ہیں اور اگر یہ مان لیا جائے کہ شعور حرکت سے پیدا ہوا ہے تو حقیقت حرکت قرار پائے گی نہ کہ شعور یا ارادۂ شعوری۔ اس صورت میں نکلشے کے عمل تخلیق بالنفس (PSYCHO — GENESIS) کے لئے گنجائش کہاں باقی رہ جاتی ہے؟

خودی کے فلسفہ میں خدا کی گنجائش اقبالؔ کے ہم عصر پروفیسر وائٹ ہیڈ نے پیدا کر دی۔ پروفیسر موصوف کے "خیال بالعمل" کا خلاصہ یہ ہے کہ کائنات کے ارتقا یا تغیر کے ساتھ ساتھ الوہیت بھی تغیر پذیر ہے۔ خدا کو کائنات کا لاتبدیل "محرک اوّل" یا علّت غائی قرار دینے کے بجائے "غایت تعلیل" یا "نتیجہ آخر" قرار دینا زیادہ صحیح ہے۔ اور اس کی ذات کائنات کے ساتھ جو نسبت یا تعلق رکھتی ہے اس کے لحاظ سے وہ ہر لحظ بدلتی رہتی ہے۔ یعنی ذات حق میں وجوب و قدم نہیں ہے بلکہ حدوث و امکان ہے۔ یعنی خالق و مخلوق میں ایک قسم کا تفاعل و تعامل ہے۔ عالَم (اور اہل عالَم) اپنے اعمال و افعال سے خدا کی تخلیق کر رہے ہیں۔ اور خدا اسی نسبت و اضافت کے اعتبار سے عالم کی تخلیق کر رہا ہے۔ یہ خیال بھی ابن عربی (ملاحظہ ہو فصوص الحکم) کے ہاں دوسرے رنگ میں موجود ہے۔ توحید وجودی کے کاروبار میں افاضۂ رحمانی اور استفاضۂ رحیمی، یعنی فیضان وجود و وجوب، اور استفاضۂ امکان و حدوث میں تعامل و تفاعل ہے۔ رحمان رحیم کا طلب گار ہے۔ الہ مالوہ کو چاہتا ہے، واجب اپنے ظہور جمال و کمال کے لئے ممکن سے مستغنی نہیں رہ سکتا۔ لیکن وائٹ ہیڈ اور ابن عربی کے انداز بیان میں بیّن تفاوت ہے۔ ابن عربی کے ہاں فرق مراتب اور حفظ مدارج ہے، جو وائٹ ہیڈ کے ہاں نہیں۔ بایں ہمہ اقبال کے کلام، خصوصاً گلشن راز جدید میں وائٹ ہیڈ کے نظریے آثار صاف طور پر ظاہر ہیں۔

اب اقبال کے فلسفۂ خودی و سخت کوشی و سخت کیشی کی راہ میں ایک سنگِ گراں رہ گیا تھا اور وہ یہ کہ کائنات میں حرکت مسلسل ہے اور حرکت کا انفکاک محال ہے۔ ایٹم (ATOMS) جیسا کہ ہیگل نے کہا ہے۔ ایک پہلے سے متعین سمت میں حرکت کر رہے ہیں اور ہم اس سمت کو شعوری ارادہ سے تبدیل نہیں کر سکتے۔ پھر اقبال کے جہدِ مسلسل اور حرکت پیہم کی مابعد الطبیعاتی پشت پناہی کے لئے کیا استدلالی حجت ہے اور ہست و نیست کا شعوری طور پر حرکتِ ارادی سے کیا ربط و تعلق ہے؟

اس سلسلے میں برگسان (۱۸۵۹ء - ۱۹۴۱ء) کے تصورِ زمان اور "سیال روانِ حیات" (ELAN VITAL) نے اقبال کی دست گیری کی۔ اور برگسان کا نظریہ مدت (DURATION) یہ ہے کہ مدت (جو حرکت کی مظہر ہے) مختلف مدارج رکھتی ہے۔ زندگی عبارت ہے حرکت سے اور حرکت عبارت ہے "تناؤ" (TEUSION) سے جس کے مختلف مدارج کیفیت و کمیت ہیں۔ استرخاء (بہ اصطلاح حکمائے قدیم سکون یعنی ہر حرکت کے بعد سکون لازم ہے، جس کی وجہ بے شمار درمیانی تفاوت "تناؤ" کی مختلف صورتوں میں واقع ہوتے ہیں۔ تحت الشعور اور خواب بھی اس "تناؤ" کی کمی بیشی کے مدارج ہیں۔ اقبال نے اس سے یہ (قدرے دور از کار) استنباط کیا کہ زندگی عبارت ہے کشاکش اور تناؤ سے۔ جس قدر دیر تک اور جس قدر زیادہ تناؤ ہوگا، اسی قدر زندگی مستحکم و مضبوط ہوگی۔ فی الحقیقت زندگی تعدیل و اعتدال سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ محض کھینچ تان سے۔ البتہ تناؤ بھی تقویم حیات کا ایک جزو لاینفک ہے۔

برگسان کے اس نظریہ کو آئین سٹائین کے نظریہ اضافیت سے تقویت پہنچی۔ آئین سٹائین نے ابعادِ ثلاثہ کے علاوہ ایک بُعدِ رابع یعنی زمان کو دریافت کیا اور ان بُعدین یعنی زمان و مکان کو ایک حقیقت واحدہ قرار دیا ہے۔ یہ وحدت زمانی و مکانی کا تصور حضرت ابن عربیؒ کے ہاں پہلے سے موجود تھا۔ صرف متضمنات و داعیات کا فرق تھا۔ آئین سٹائین نے ان اَبعاد کے علاوہ اور اَبعاد کے امکان کو بھی تسلیم کیا۔ اقبال نے اس انکشاف کی مدد سے الہام اور وحی یا وجدان کے بُعد کے امکان پر بحث کی اور خیال ظاہر کیا ہے کہ انسان مافوق العادت یعنی رسول و نبی میں بُعدِ خامسہ وحی ہوتی ہے۔ برگسان کے مافوق الشعور عقل کے نظریہ سے، جو سپی نوزا کے عقل وجدانی کے تصور کی ایک تکمیلی ہیئت سے ماخوذ تھا، اقبال نے وحی یا الہام کے تصور کے اثبات میں مدد لی۔

یہاں تک اقبال کے دوسرے دورِ شاعری کا تعلق ہے۔ اپنی شاعری کے تیسرے اور آخری دور میں اقبال

نے رومی کے عشق اور وحدت الوجود کی طرف اپنا رُخ زیادہ کرلیا لیکن رومی کے ہاں انفرادی خودی کا اثبات نہیں ہے۔ جب وہ "ما" "و" "من" کہتے ہیں تو ان کی مراد حقیقت "یا مبدائے وجود سے ہوتی ہے۔ اقبال کی شاعری کا یہ دور ترکیبی و تضمینی ہے۔ انھوں نے فلسفہ کے مختلف مکاتب کے افکار کو اپنے فلسفۂ خودی کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی۔ مگر انفرادی خودی کی حقیقت کو وہ اب بھی فراموش نہیں کرسکے۔ پروفیسر وائیٹ ہیڈ نے فکٹے کے نظریہ تخلیق بہ شعور نفسی کی جو توجیہ و تاویل کی۔ اُس نے اقبال کے لئے خودی کے مابعد الطبیعاتی اساس کے لئے کچھ اور سامان فراہم کر دیا۔ اقبال عالم کو نامی مانتے ہیں اور انسان کی شعوری خودی کو ایک فعال تخلیقی حیثیت دیتے ہیں۔ اس لحاظ سے وائیٹ ہیڈ کا یہ نظریہ کہ انسان اور خدا دونوں تخلیق عالم میں شریک ہیں اور جہاں خدا عالم کی تخلیق کر رہا ہے، وہاں انسان بھی اپنے اعمال و افکار سے اپنے خدا کو بنا سنوار رہا ہے، اقبال کے لئے فکر انگیز بنا۔

اقبال کے مابعد الطبیعاتی افکار میں ایک قسم کی ثنویت تو ابتدا سے ہے۔ ابن عربی کے مسلک وحدت الوجود کو انھوں نے کبھی تسلیم نہیں کیا۔ صرف آئین سٹائن اور برگسان کے تصورات زمان و مکان سے متاثر ہو کر انھوں نے ابن عربی کے تصور "دہر" کو قبول کیا ہے۔ دہر سے ابن عربی کی مراد زمانِ مطلق ہے اور ان کے نزدیک زمان و مکان ایک حقیقت واحدہ ہیں۔ اور وہ "دہر" کو اسماء الہیہ میں سے ایک اسم قرار دیتے ہیں۔ شائد اقبال نے وائیٹ ہیڈ کے نظریہ کو اس اعتبار سے قبول کر لیا کہ صوفیاء کے نزدیک ہر انسان کا ایک اسم خدا کے ہاں ہوتا ہے۔ اور حدیث میں یہ بھی وارد ہے کہ انا مع عبدی کما ظن بی (میں اپنے بندہ کے لئے وہی ہوں جو وہ میری نسبت گمان کرتا ہے)

مذکورہ بالا وجوہ کی بناء پر اقبال کے کلام کے پہلے، دوسرے اور تیسرے دور میں اگر تخالف یا تضاد ہو تو جائے تعجب نہیں۔ علاوہ بریں اقبال ایک پیغام بر شاعر ہیں اور ان کی شاعری کا مقصد افادی ہے۔ اس لئے فلسفہ میں ان کا مسلک انتخابیت ہے۔ حکماء مشرق و مغرب کے جو خیالات انہیں عمدہ یا قابل قدر معلوم ہوئے، وہ انھوں نے اپنے اشعار میں بیان کر دیئے۔ اور ردّ و قبول کو ہماری صوابدید اور تحقیق کے لئے چھوڑ دیا۔ ان تصریحات سے یہ اخذ کرنا درست نہ ہوگا کہ اقبال نے فکٹے، برگسان، وائیٹ ہیڈ وغیرہ نظریات کو من وعن قبول کرلیا۔ جس طرح رومی کے افکار میں انھوں نے دور رس تصرّف کیا ہے، اُسی طرح ان حکمائے مغرب کے افکار کو بھی اپنے مخصوص معتقدات کے سانچوں میں ڈھالا ہے۔ مثال کے طور پر برگسان کے نظریۂ روح حیات

یعنی وحدت زمان و مکان وشعور وارتقائے مادی وحیاتیاتی کو انھوں نے اس انداز سے بیان کیا ہے کہ حقیقت مطلقہ بسیط ہونے کے باوجود ایک نقطۂ نور ہے، اور مختلف نقاطِ نور میں منقسم و متجزّی ہے۔ اور یہ نقطۂ نور تعیّنات و تشخّصاتِ انفرادی کی صورت میں لاتعداد تحت الشعوری، شعوری اور فوق الشعوری نقاط کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور مبداء حیات اور تمام عالم رنگ و بو کی ابداعی اصل اور مصدر جملہ جمال و کمال بن جاتا ہے۔ جملہ موجودات خارجی اسی کے مظاہر کونیہ ہیں۔ ان امتدادات کو جو آئین سٹائین کی تحقیق کے مطابق متکثرہ وممتدہ (MULTI-DIMEN SIONAL) ہیں، اقبال نے "زمان" سے تعبیر کیا ہے۔ اور ابن عربی کی طرح اس حدیث سے استنباط کیا ہے کہ لا تسبّوا الدھر ان الدھر ھو اللّٰہ، جیسا کہ مذکور ہوا۔ ابن عربی کی مراد دہر سے زمان مطلق ہے، جو ان کے خیال میں اسمائے الٰہی میں سے ایک ہے۔ اور نفس انسانی (انا یعنی انائے حقیقی) کو غایت الغایات قرار دیتے ہیں۔ لیکن بایں ہمہ اس "انا" کا مبداء و منشاء اوّل اور مرجع آخر "وجود مطلق" ہی کو سمجھتے ہیں۔ و للنّاس فیما یعشقون مذاھبُ۔

اقبال نے خودی کا فلسفہ اپنے سارے کلام میں جگہ جگہ بیان کیا ہے، مگر مربوط و منضبط طور پر مثنوی اسرار خودی میں اس کا اظہار ہوا۔ اور یہی بنیادی چیز ہے۔ خدا کا جو تصوّر انھوں نے بانگِ درا میں پیش کیا تھا، وہ سوامی رام تیرتھ کے افکار سے متاثر معلوم ہوتا ہے۔ خود سوامی جی نے مولانا روم کی مثنوی سے استفادہ کیا تھا۔ بہرکیف جن خیالات کا اظہار اشعارِ ذیل میں انھوں نے کیا ہے وہ تصوّف اور ویدانت دونوں میں مشترک ہیں:

چمک تری عیاں بجلی میں آتش میں شرارے میں ・ جھلک تری ہویدا چاند میں سورج میں تارے میں
بلندی آسمانوں میں زمینوں میں تری پستی ・ روانی بحر میں افتادگی تری کنارے میں
جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے ・ شجر میں، پھول میں، حیواں میں، پتھر میں، ستارے میں
شریعت کیوں گریباں گیر ہو ذوق تکلم کی ・ چھپا جاتا ہوں اپنے دل کا مطلب استعارے میں

یہ وہی عقیدہ ہے کہ حق تعالیٰ ایک روح اعظم ہے یا وہ نورانی حقیقت ہے جو انسان اور تمام کائنات کی ضمیر میں مستتر ہے۔ مثنوی اسرار خودی کی تمہید ان اشعار سے ہوئی ہے اور شاید خدا کا تذکرہ اس لئے محذوف ہے کہ خودی ہی خدا ہے:

پیکر ہستی ز آثار خودی است ・ ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد — آشکارا عالم پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ اُو — غیرِ اُو پیداست از اثباتِ او

چوں حیاتِ عالم از زورِ خودی است — پس بقدرِ اُستواری زندگی است
قطرہ چوں حرفِ خودی از بر کند — ہستیِ بے مایہ را گوہر کند
بادہ از ضعفِ خودی بے پیکر است — پیکرش منت پذیرِ ساغر است
گرچہ پیکر می پذیرد جامِ مے — گردش از ما وام گیرد جامِ مے
گر بفطرت پختہ تر بودے نگیں — از جراحت ہا بیاسودے نگیں
چوں زمیں بر ہستیِ خود محکم است — ماہ پابندِ طوافِ پیہم است
ہستیِ مہر از زمیں محکم تر است — پس زمیں مسحورِ چشمِ خاور است

عمر کے آخری دور میں گو اقبال کا میلان وحدت الوجود کی طرف زیادہ ہو گیا تھا مگر حقیقت خودی پر ان کا اعتقاد متزلزل نہیں ہوا۔ منجملہ اور بہت سے اشعار کے ان کے یہ دو شعر اسی حقیقت پر دلالت کرتے ہیں:-

منکرِ حق نزدِ ملا کافر است — منکرِ خود نزدِ من کافر تر است

اور — ہر کہ اُو را قوتِ تخلیق نیست — نزدِ ما جز کافر و زندیق نیست

اور اسی دورِ آخر کے کلام میں انھوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ:

خدا خود در تلاشِ آدمے ہست

اقبال کے خدا و خودی کے تصوّر کے متعلق زبورِ عجم کے کچھ اشعار مثال کے طور پر درج ذیل ہیں:

عشقِ شور انگیز را ہر جادہ در کوئے تو بُرد — بر تلاشِ خود چہ می نازد کہ رہ سوئے تو بُرد
ایں جہاں چیست؟ صنم خانۂ پندارِ من است — جلوۂ اُو گروِ دیدۂ بیدارِ من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بنگاہے او را — حلقہ ہست کہ از گردشِ پرکارِ من است
ہستی و نیستی از دیدن و نا دیدنِ من — چہ زمان و چہ مکاں شوخیِ افکارِ من است
اے من از فیضِ تو پائندہ، نشانِ تو کجا است؟ — ایں دو گیتی اثرِ ماست، جہانِ تو کجا است؟

دگر از شنکر و منصور کم گو — خدا را ہم زراہِ خویشتن جو

درونِ سینهٔ ما دیگرے! چه بوالعجبی است　　که را خبر که توئی یا که ما دوچار خودیم!
کشائے پرده ز تقدیرِ آدم خاکی　　که ما به رهگذر تو در انتظار خودیم

شاخِ نهال سدرهٔ خار و خس چمن مشو　　منکرِ او اگر شدی منکر خویشتن مشو

یکے در معنیٔ آدم نگر! از من چه می پرسی　　هنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے
چناں موزوں شود ایں پیش پا افتاده مضمونے　　که یزداں را دل از تاثیرِ او پرخوں شود روزے

حیاتِ پُر نفس بحر روانے　　شعور و آگهی او را کرانے
بر آں چیزے که آید در حضورش　　منور گردد از فیض شعورش
برون از خویش می بینی جهاں را　　؟　　در و دشت و یم و صحرا و کاں را
جهانِ رنگ و بو گلدستهٔ ما　　ز ما آزاد و هم وابستهٔ ما
خودی او را بیک تار نگه بست　　زمین و آسمان و مهر در بست
جهاں غیر از تجلی هائے ما نیست　　که بے ما جلوهٔ نور و صدا نیست

سه پهلو ایں جهانِ چون و چند است　　خرد کیف و کم او را کمند است
زمانش هم مکانش اعتباری است　　زمین و آسمانش اعتباری است
مجو مطلق دریں دیرِ مکافات　　که مطلق نیست جز نور السمٰوات
حقیقت لازوال و لامکان است　　مگو دیگر که عالم بے کران است
کرانِ او درون است و برون نیست　　درونش پست و بالا کم فزون نیست
حقیقت را چو ما صد پاره کردیم　　تمیزِ ثابت و سیّاره کردیم
خرد در لامکاں طرحِ مکاں بست　　چو زنّارے زماں را بر میاں بست
زماں را در ضمیرِ خود ندیدم　　مه و سال و شب و روز آفریدم
تن و جاں را دو تا گفتن کلام است　　تن و جاں را دو تا دیدن حرام است
بجاں پوشیده رمزِ کائنات است　　بدن حالے، ز احوالِ حیات است

خودی را زندگی ایجادِ غیر است — فراق عارف و معروف خیر است

قدیم و محدث ما از شمار است — شمارِ ما طلسمِ روزگار است

خودی اندر خودی گنجد محال است — خودی را عینِ خود بودن کمال است

ترا گفتم کہ ربط جان و تن چیست — سفر در خود کن و بنگر کہ من چیست

ایں جہانے کہ تو بینی اثر یزداں نیست — چرخہ از تست و [illegible] تہ کہ بر دوکِ تو رشت!

اگر گوئی کہ "من" وہم و گماں است — نمودش چوں نمودِ این و آن است

بگو با من کہ دارائے گماں کیست؟ — یکے در خود نگر آں بے نشاں کیست؟

خودی را حق بداں باطل مپندار — خودی را کشتِ بے حاصل مپندار

خودی چوں پختہ گردد لازوال است — فراق عاشقاں عین وصال است

بخود گم بہرِ تحقیق خودی شو — انا الحق گوے و صدّیقِ خودی شو

ارمغان حجاز کے چند اشعار اسی سلسلہ میں ملاحظہ ہوں :

دو گیتی را بخود باید کشیدن — نباید از حضورِ خود رمیدن

اگر خواہی خدا را فاش بینی — خودی را فاش تر دیدن بیاموز

کسے کو لا اِلٰہ را در گرہ بست — ز بند مکتب و ملّا بروں جست

بہ آں دین و بہ ایں دانش مپرداز — کہ از ما می برد چشم و دل و دست

کسے کو فاش دید اسرار جاں را — نہ بیند جز بچشم خود جہاں را

انا الحق جز مقامِ کبریا نیست — سزائے اُو چلیپا ہست یا نیست

اگر فردے بگوید سرزنش بہ — اگر قومے بگوید ناروا نیست

**

اسلامی سوشلزم

پروفیسر محمد عثمان

ہمارے ہاں اسلامک سوشلزم کی بحث گزشتہ چند ماہ میں جہاں جاذبِ توجہ بنی ہے، وہاں خاصی اُلجھی گئی ہے۔ کچھ حضرات نے نہ صرف اس کی اسمی ترکیب کو قابلِ اعتراض اور خلافِ روحِ اسلام قرار دیا ہے بلکہ اس ترکیب یا تحریک کے پیچھے جو جذبہ اور فکر کام کرتا ہے، اس کی صحت و افادیت اور اسلامیت سے بھی انکار کر دیا ہے۔ ایک دو صاحبوں نے تو جوشِ بیان میں اس کے لئے کچھ ایسے کلماتِ توصیف استعمال کئے ہیں جنہیں علمی لحاظ سے خلافِ آداب اور سیاسی زبان میں غیر پارلیمانی کہا جا سکتا ہے۔ اس کے مقابلے میں جو لوگ اس تحریک یا خیال کی حمایت و مدافعت میں سرگرم ہیں، وہ بسا اوقات ایسا طرزِ استدلال اختیار کرتے ہیں جو اِن کے موقف کو کمزور کر دیتا ہے یا پھر ان کو اسلامی سوشلزم کی بجائے محض سوشلزم یا کمیونزم کا حامی و علمبردار ثابت کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سب امور ایک سیدھی سادی بات کو پیچیدہ بنانے ہی کے ذمہ دار ہو سکتے ہیں۔

پہلے میں آپ سے وہ سیدھی سادی بات بیان کرنا چاہتا ہوں جس کی طرف میں نے ابھی اشارہ کیا ہے۔ آپ قرآن حکیم کو الحمد سے والنّاس تک پڑھئے تو آپ کو اندازہ ہوگا کہ جن مسائل کو حضور باری تعالیٰ نے بار بار ذکر فرمایا ہے اور جن کے بارے میں جگہ جگہ ہماری رہنمائی فرمائی ہے ان میں ایک معاش کا مسئلہ بھی ہے۔ نزولِ وحی کے بالکل ابتدائی زمانے کی بہت سی سورتوں میں غریبوں اور مسکینوں کو کھانا کھلانے اور یتیموں اور محتاجوں کی ضروریات کی دیکھ بھال کو بنیادی اور فیصلہ کن نیکی قرار دیا گیا ہے۔ ذرا آگے چل کر دولت مندوں اور ذی استطاعت لوگوں کو یہ بتایا اور سمجھایا گیا ہے کہ تمہارے مال و دولت میں غریبوں کا ایک واضح حصہ ہے اور یہ حصہ بطور حق کے ہے۔ پھر مسلمانوں کو صدقہ و خیرات کی جا بجا تلقین کی گئی ہے اور خدا کی راہ یعنی رفاہِ عامہ پر خرچ کئے بغیر نیکی کا حصول ناممکن قرار دیا گیا ہے۔ زکوٰۃ پر جو زور قرآن حکیم میں ہے وہ ہر مسلمان اور قرآن خواں پر روشن ہے۔ بیسیوں مقامات پر جہاں

صلوٰۃ کی تلقین و تاکید ہے اُس کے ساتھ ہی فریضۂ زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم ہے۔ ان احکام کے ساتھ سود کی نہایت سختی سے ممانعت کی گئی ہے تاکہ روپے پیسے والے غریبوں کو لوٹنے کی نفسیات سے مبرّا رہیں۔ ایک جگہ پر لڑائی کئے ہاتھ آنے والے مالِ غنیمت کو غرباء میں تقسیم کرنے کا حکم ہے اور اس حکم کی حکمت یہ بیان کی ہے کہ دولت صرف دولت مندوں کے درمیان ہی نہ رہ جائے۔

ان سب احکام و تلقین اور تاکید و تحریک کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اجتماعی مفاد میں دولت خرچ کرنے اور غرباء کی مدد پر ایسے آمادہ و مستعد ہوئے کہ استطاعت کے مطابق خرچ کرنے کے باوجود اُن کا ذوقِ انفاق مطمئن نہ ہوتا تھا اور وہ رسولِ کریمؐ سے دریافت کرتے تھے کہ مزید کیا اور کتنا خرچ کریں۔ اس پر یہ آیتِ مبارکہ نازل ہوئی کہ اپنی ضروریات سے جو کچھ بچتا ہے، چاہو تو سب کا سب رفاہِ عامہ میں صرف کر ڈالو۔ ویسئلونک ماذا ینفقون قل العفو۔

ان احکام کی روشنی اور برکت سے جو معاشرہ تعمیر ہوا، وہ انسانی تاریخ کا ایک روشن ترین باب ہے اور اس کی جزئیات اور تفصیلات دوستوں اور دشمنوں پر ایسی عیاں ہیں کہ کسی کو مجالِ انکار نہیں۔ مدینہ کے انصار نے اپنے مہاجر بھائیوں کے ساتھ محبت و اشتراک کا یہ ثبوت دیا کہ نہ صرف کاروبار اور گھر بار بانٹ لئے بلکہ بعض انصار نے جن کی زوجیت میں ایک سے زیادہ بیویاں تھیں اپنی کسی بیوی کو اس جذبے سے طلاق دے دی کہ اس کا مہاجر بھائی اپنا گھر بسالے۔

رسول اکرم صلعم کے بعد حضرت ابوبکرؓ کی زندگی اور دَور میں اخلاص و اشتراک کا یہ جذبہ برقرار رہا۔ حضرت ابوبکرؓ نے اپنے روزمرّہ خرچ کے لئے صرف اُسی قدر لینا گوارا کیا جو مملکت کے غریب سے غریب مسلمان کی اوسط کمائی کے برابر تھا۔ اور جب مسلمانوں ہی کے ایک گروہ نے زکوٰۃ کے اصول اور ادارہ سے انحراف کرنا چاہا تو حضرت ابوبکرؓ نے ان کے اس فعل کو جنگ و قتال سے زیادہ سنگین خیال کیا اور منکرینِ زکوٰۃ کو راہِ راست پر لائے بغیر دم نہ لیا۔

حضرت عمرؓ کی سادگی، ایثار، عوام سے ان کی محبت اور ان کی خبرگیری کے جذبے سے ہم سب واقف ہیں۔ امیرالمومنین عمرؓ کی زندگی کے کتنے ہی واقعات یہ ثابت کرتے ہیں کہ ان کے دَور میں ہر مرد اور عورت، ہر بچے اور بوڑھے کی بنیادی ضروریات کی کفالت پر مملکت کی نگاہ تھی۔

ہم میں سے کوئی شخص اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتا کہ رسول اکرم صلعم اور آپؐ کے فوراً بعد کا عہد اسلامی زندگی کا بہترین نمونہ ہے، لیکن افسوس کہ جہاں انفرادی زندگی کے لئے ہم نے اُس کی طرف بار بار پلٹ کر دیکھا

اور اس سے متعدد بصیرت روشنی اور رہنمائی حاصل کی، وہاں غالباً قومی شعور کی کمی کے باعث اس کے اجتماعی اور بالخصوص معاشی پہلو سے ہم نے کچھ سبق نہ سیکھا ورنہ ہماری معاشرتی زندگی کے بہت سے ناسور صدیوں نہ رِستے رہتے یا اِن کا علاج کب کا ہو چکا ہوتا۔

غلط فہمی، لاعلمی یا تنگ نظری کی اور بات ہے ورنہ اگر آپ سوشلزم کی اصل اور اس کے ارتقا پر نظر رکھتے ہیں تو آپ اچھی طرح جانتے ہوں گے کہ سوشلزم کا بنیادی مفہوم سوسائٹی میں تقسیم دولت کی ناہمواری کو کم کر کے معاشرتی انصاف قائم کرنا ہے تاکہ تھوڑے بہت فرق کے ساتھ تمام افراد کی بنیادی ضرورتیں پوری ہوتی رہیں۔ اور کوئی ایک طبقہ نہیں بلکہ پورا معاشرہ صحت مند اور مضبوط ہو۔

اپنے اس بیان کی صداقت کے کچھ ثبوت میں آئندہ سطروں میں پیش کروں گا۔ یہاں مجھے یہ کہنا ہے کہ جہاں تک انسان کے معاشی مسئلے کا تعلق ہے آپ غور فرمائیں کہ اسلام کے مقاصد اور سوشلزم کے مقاصد میں کس قدر اتحاد اور یکسانگی ہے۔ رسول اکرمؐ اور حضورؐ کے فوراً بعد کے اسلامی معاشرے کو اگر جدید اصطلاحی زبان میں بیان کرنا ہو تو آپ اسے بلاخوف تردید ایک سوشلسٹ معاشرہ قرار دے سکتے ہیں۔ اور قرآن حکیم معاشی مسائل میں ہمیں جو مجموعی انسانی نقطۂ نظر بخشتا ہے وہ مروّجہ نظام ہائے معاش میں سب سے زیادہ سوشلزم کے قریب ہے۔

(۲)

ہمارے ہاں فکری الجھاؤ کی سب سے بڑی وجہ غالباً یہ ہے کہ واقفیت کی کمی کے باعث ہمارے عوام اور خواص کا ایک بڑا طبقہ کمیونزم اور سوشلزم کو ایک ہی چیز سمجھتا ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ تاریخ کا جو مادی نظریہ، طبقاتی جنگ کا جو تجزیہ اور اس کے علاج کی جو صورتیں کمیونزم کا جزو لاینفک ہیں، سوشلزم کے اجزائے ترکیبی بھی وہی ہیں۔ لہٰذا وہ اسلام اور سوشلزم میں وہی مغائرت اور بُعد تصور کرتا ہے جو اُن کے ایمان کی رُو سے اسلام اور کمیونزم میں واقعتاً پایا جاتا ہے۔ میرے خیال میں اس زمانے میں اس سے بڑی اور افسوسناک تر غلط فہمی کوئی اور نہیں ہو سکتی۔

آپ سوشلزم پر کسی بھی قابلِ ذکر مصنف کی کوئی کتاب اُٹھا کر دیکھئے یا برطانیہ یا امریکہ کے تیار کردہ انسائیکلوپیڈیا سے رجوع کیجئے تو آپ کو پہلی ہی نظر میں معلوم ہو جائے گا کہ سوشلزم اور کمیونزم دو مختلف بلکہ بعض اعتبار سے دو متضاد تحریکیں ہیں اور جہاں تک کمیونزم کے تاریخی، طبقاتی اور انقلابی افکار کا تعلق ہے اکثر سوشلسٹ مفکر درحقیقت ان کی ضد اور ان کی تردید پر قائم ہیں۔ بے شمار پہلوؤں سے سوشلسٹ تحریک "اینٹی کمیونسٹ"

تحریک ہے۔ کیمونزم کا رد ہے۔ اس کا جواب ہے۔ اس کے سیلاب اور اگر آپ یہ لفظ پسند کریں تو اس کی تباہ کاری کو روکنے کے لئے اعتدال، میانہ روی اور تدریج کا ایک مضبوط بندھ ہے مگر یار لوگ جن میں خواندہ، نیم خواندہ، عالم و جاہل، سخت مذہب پسند اور شدید دنیادار سبھی قسم کے لوگ شامل ہیں۔ اسے کیمونزم ہی سمجھے جا رہے ہیں۔

اپنے بیان کے ثبوت کے لئے میں انگلستان کی لیبر پارٹی اور مصر کی عرب سوشلسٹ یونین کا ذکر کروں گا، غالباً ۱۹۰۰ء کے لگ بھگ انگلستان میں یہ پارٹی معرضِ وجود میں آئی۔ اس کی پیشرو دو جماعتوں کے نام برٹش سوشلسٹ پارٹی اور انڈی پنڈنٹ لیبر پارٹی تھے۔ لیبر جماعت ایک باقاعدہ سوشلسٹ جماعت ہے اور سوشلزم پر اس کے رہناؤں نے بے شمار رسالے اور کتابیں شائع کر رکھی ہیں۔ یہ جماعت اعتدال اور تدریج کے ساتھ انگلستان کے معاشی مسائل کو سوشلسٹ طریقے پر حل کرنے کی علمبردار ہے لیکن اس کے ارکان اور رہنما الا ماشاءاللہ سب کے سب عیسائی ہیں۔ وہ نہ تاریخ کے مادی اور جدلیاتی تصور پر ایمان رکھتے ہیں نہ وہ طبقاتی جنگ کے اس تجزیہ کو درست تسلیم کرتے ہیں جسے کارل مارکس نے پیش کیا ہے اور نہ وہ انقلابی اور غیر آئینی حربوں سے کام لیتے ہیں جو بالعموم کیمونزم سے منسوب ہیں اور جنہیں اکثر کیمونسٹ اپنی زبان اور عمل سے بلا تامل اپنا لیتے ہیں۔ لیبر جماعت آئینی طریقوں سے، قانون سازی کے ذریعے، جمہوری اداروں کا پورا احترام کرتے ہوئے، رائے عامہ کی تربیت کر کے اور امن و آشتی کی فضا بحال رکھ کر انگلستان کے معاشی نظام کو عوام کے حق میں مسلسل بدل رہی ہے اور گزشتہ بیس پچیس برس میں اس کی کامیاب آئینی کوششوں کو مبصرین نے ایک عظیم خاموش انقلاب سے تعبیر کیا ہے۔ انگلستان کی لیبر پارٹی ان کے اپنے دعویٰ اور لٹریچر کی رُو سے پوری طرح ایک سوشلسٹ پارٹی ہے مگر وہ مذہبی اصولوں، اخلاقی قدروں اور باری تعالیٰ کے وجود سے منکر نہیں بلکہ اس میں ایک بھاری تعداد شدید مذہبی رجحان رکھنے والے انگریزوں کی ہے۔

اب آپ متحدہ عرب جمہوریہ کو دیکھئے۔ اس کے آئین کی دفعہ ۵ کی رُو سے مملکت کا مذہب اسلام ہے اور دفعہ ۲ کا ترجمہ یوں ہے کہ متحدہ عرب جمہوریہ ایک اشتراکی ریاست ہے جو مزدوروں، کسانوں، دانش وروں اور سپاہیوں کے اتحاد پر قائم و مبنی ہے۔ چنانچہ صدر ناصر کی سیاسی جماعت کا سرکاری نام عرب سوشلسٹ یونین ہے۔ اب اس بات سے تو کسی کو انکار نہ ہوگا کہ صدر ناصر اور ان کی کابینہ کے ارکان اور ان کی عرب سوشلسٹ یونین کے لاکھوں کارکن اور قائدین (سوائے معدودے چند مصری عیسائیوں کے) سب کے سب مسلمان ہیں اور ان کو اپنی مسلمانی اتنی ہی عزیز ہے اور اس کے بارے میں وہ اتنے ہی جذباتی

ہیں جتنے کہ ہم پاکستانی مسلمان۔ جذباتی سے یہاں میری مراد یہ ہے کہ اگر آپ ان کی مسلمانی میں شک کا اظہار کریں گے تو ان کا ردِ عمل انتہائی ناخوشگوار پائیں گے۔

عالمِ اسلام کا ذکر چھڑ گیا ہے تو یہ بیان کرنا بے محل نہ ہوگا کہ عراق میں مرحوم صدر عارف کی جماعت اور الجزائر میں ماخوذ صدر بن بیلا کی جماعت اور ان دونوں ملکوں میں جو حکومتیں اب برسرِ اقتدار ہیں، وہ بھی اپنے اپنے ہاں سوشلسٹ ریاستیں تعمیر کرنے کے منصوبے اور منشور کی پابند اور علمبردار ہیں اور ان کی مسلمانی کو بھی شک و شبہ کی نظر سے دیکھنا ہمارے لئے کوئی محفوظ طرزِ عمل نہیں ہو سکتا۔

پھر آپ سوشلسٹ انٹرنیشنل کا وہ اعلان پڑھیے جو ۱۹۵۱ء میں فرینکفورٹ (جرمنی) کے مقام پر منعقدہ ۳۴ ملکوں کی سوشلسٹ جماعتوں کی نمائندہ کانفرنس کے بعد جاری کیا گیا تھا۔ تو آپ کو معلوم ہوگا کہ جدید سوشلزم (جسے اصطلاحاً جمہوری سوشلزم کہنا چاہیئے) جہاں سرمایہ دارانہ نظام سے بہت مختلف ہے اور دولت کے چند ہاتھوں میں جمع ہونے کی سخت مخالف ہے، وہاں وہ جمہوریت پر اپنے غیر متزلزل ایمان کے باعث ہر قسم کی آمریت کے، جس میں مزدوروں کے نام پر قائم ہونے والی کمیونسٹ آمریت بھی شامل ہے، شدید مخالف ہے۔ اس ضمن میں مذکرہ بالا سوشلسٹ انٹرنیشنل کے منشور کا مندرجہ ذیل پیرا دیکھ لینا کافی ہوگا۔

"کمیونزم کا سوشلسٹ روایت میں حصہ دار ہونے کا دعویٰ جھوٹا ہے۔ اُس نے درحقیقت اس روایت کو ناقابلِ شناخت حد تک مسخ کر دیا ہے۔ اور ایک ایسا متشددانہ نظریۂ حیات پیدا کیا ہے جو مارکسزم کی ناقدانہ روح کے منافی ہے۔ جہاں سوشلسٹوں کا مقصود اُس استحصال کو ختم کرنا ہے جو سرمایہ دارانہ نظام میں انسانوں کو گروہوں میں بانٹتا ہے، وہاں کمیونسٹ ایک پارٹی کی آمریت قائم کرنے کی خاطر اس طبقاتی امتیاز کو اور گہرا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔"

اپنی اس تمام گفتگو کو سمیٹتے ہوئے میں کہوں گا کہ جو لوگ آسانی کی خاطر یا لاعلمی کی بنا پر سوشلزم کو کمیونزم کے مترادف جانتے ہیں، شدید غلطی کے مرتکب ہیں، سوشلزم اپنے وسیع ترین معنوں میں صرف معاشی انصاف کی ایک تحریک ہے جسے کوئی بھی ملک یا کسی بھی اخلاقی یا مذہبی نظام کی حامل قوم اپنا سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یورپ کے بعض ملکوں میں کرسچن سوشلسٹ جماعتیں بھی ہیں۔ لیکن بیشتر ڈیموکریٹک سوشلسٹ یا سوشل ڈیموکریٹ جماعتیں ہیں جو سوشلزم اور جمہوریت کو لازم و ملزوم خیال کرتی ہیں اور قانونی اور پُرامن ذرائع سے اپنے اپنے ملکوں میں معاشی انصاف کی راہ

---

(۱) انسائیکلوپیڈیا امریکانہ۔ جلد پچیسویں، صفحہ ۱۹۵۰۔ (THE ENCYCLOPEDIA AMERIKANA)

ہموار کرنے میں مصروف و سرگرم ہیں۔ اسی طرح عرب ملکوں میں جو سوشلزم مقبول و رائج ہو رہا ہے اُسے کبھی عرب سوشلزم اور کبھی اسلامی سوشلزم کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ چنانچہ حال ہی میں جن دو کتابوں کا چرچا عرب ملکوں کی سرحدوں سے نکل کر یورپ اور امریکہ تک پہنچا ہے۔ اُس میں پہلی کتاب مصر کے خالد محمد خالد کی ہے جس کا انگریزی ترجمہ FROM HERE WE START کے نام سے امریکہ میں شائع ہوا ہے۔ اس میں مصر کے مخصوص مذہبی اور ثقافتی روایات کے پس منظر میں سوشلزم کو تعمیر نو کے ایک مؤثر لائحہ عمل کے طور پر پیش کیا گیا ہے اور دوسری کتاب شام کے نامور ڈاکٹر مصطفےٰ السباعی کی "اشتراکیت الاسلام" ہے۔ جس میں فاضل مصنف نے اسلامی اشتراکیت کو بڑے مدلل اور دل نشیں اسلوب میں پیش کیا ہے۔ اور اسلام کے معاشی نقطۂ نظر کی وہ خصوصیات نہایت تفصیل سے بیان کی ہیں جو اُسے ایک طرف کمیونزم سے اور دوسری طرف مغربی سرمایہ داری سے متمیز و ممتاز کرتی ہے۔

(۳)

اب اس مسئلے کو ایک اور پہلو سے دیکھیے۔ سرسید، اکبرؔ اور حالیؔ کے زمانے میں جدید نوع کا معاشی شعور نہ صرف ہم میں نہ ابھرا تھا بلکہ برصغیر کی دوسری قومیں بھی اس لحاظ سے کچھ بہتر نہ تھیں۔ ایشیا بھر میں یہ شعور اس صدی کے شروع میں یا زیادہ درست طور پر یوں کہیے کہ روسی انقلاب (۱۹۱۷ء) کے بعد عام ہوا۔ ہندوؤں میں اس آگاہی کا پہلا نامور نمائندہ پنڈت جواہر لعل نہرو کو قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن ایمانداری کی بات یہ ہے کہ علامہ اقبال کو یہ شعور اور اس کی گہرائی پنڈت نہرو سے کہیں پہلے نصیب ہوئی تھی۔ اس کا ثبوت تلاش کرنا ہو تو ۱۹۰۲ء میں ان کی شائع ہونے والی کتاب "علم الاقتصاد" سے لے کر ان کی وفات سے چند برس پہلے چھپنے والی مثنوی "پس چہ باید" کے علاوہ ان کی متعدد اُردو اور فارسی نظموں کو دیکھیے جن کا تعلق معاشی مسائل سے ہے۔ لیکن ہمارے موضوع کے نقطۂ نظر سے ان کے وہ خطوط جو انہوں نے قائد اعظم کے نام مئی ۱۹۳۶ء سے نومبر ۳۷ء تک لکھے، خاص اہمیت رکھتے ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ جتنی تشویش ان کو مسلمانوں کے سیاسی اور ثقافتی مستقبل کی طرف سے تھی، اُسی قدر وہ ان کی معاشی پس ماندگی کے باعث فکرمند تھے۔ ۲۱ جون ۳۷ء کے خط میں ۱۹۳۵ء کے آئین پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مزید برآں یہ دستور تو اس معاشی تنگ دستی کا جو شدید تر ہوتی جا رہی ہے کوئی علاج ہی نہیں۔"

اور پھر نہایت عمدگی سے فرماتے ہیں:۔

"فرقہ وارانہ فیصلہ ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی ہستی کو تسلیم تو کرتا ہے لیکن کسی قوم کی سیاسی ہستی کا ایسا اعتراف جو اس کی معاشی پس ماندگی کا کوئی حل نہ تجویز کرتا ہو اور نہ کر سکے، اُس کے لئے بے سود ہے۔"

اور ایک دوسرے خط میں برصغیر کے معاشی مسائل کا تفصیل جائزہ لینے کے بعد اپنی سوچی سمجھی رائے کا یوں اظہار کرتے ہیں :

"اسلام کے لئے اشتراکی جمہوریت (SOCIAL DEMOCRACY) کو کسی موزوں شکل میں قبول کرنا جب اُسے شریعت کی تائید حاصل ہو، حقیقت میں کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔"

اس اقتباس سے آپ کو اندازہ ہوگا کہ جو مردِ حق آگاہ ۱۹۰۸ء سے ۱۹۳۸ء میں اپنی زندگی کے آخری لمحوں تک برصغیر کے مسلمانوں کی جداگانہ سیاسی ہستی کا علمبردار تھا، اس کی بصیرت میں ہمارے معاشی مسائل کا حل اشتراکی جمہوریت (SOCIAL DEMOCRACY) کی ایسی موزوں صورت ہے جسے شریعتِ اسلامیہ کی تائید و موافقت حاصل ہو، جیسا میں نے عرض کیا شعور آہستہ آہستہ ترقی کرتا ہے۔ علامہ اقبال نے جس چیز کو ۱۹۳۷ء میں "اشتراکی جمہوریت کی موزوں صورت" سے تعبیر کیا بعد میں قائداعظم اور بالخصوص مرحوم لیاقت علی خان نے اُسے باقاعدہ اسلامک سوشلزم (ISLAMIC SOCIALISM) کا نام دیا۔ طوالت کے خوف سے میں اپنی خواہش کے باوجود یہاں قائداعظم اور مرحوم لیاقت علی خان کی تقریروں کے وہ حصے درج نہیں کرتا جو مروجہ سرمایہ داری کی شدید مذمت میں اور اسلام کے اندر جو اشتراکیت پائی جاتی ہے، اُس کی حمایت میں لکھے گئے ہیں۔ ایسا کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ خود صدر ایوب نے ہمارے تیسرے پانچ سالہ منصوبہ کے مطبوعہ خاکے کے پیش لفظ میں اسلامی سوشلزم کو اپنی معاشی منزل قرار دے کر اور اس کی نہایت عمدہ اور درست وضاحت کر کے، میرے نزدیک اس سوال پر ایسا دانشگاف اور حتمی بیان دے دیا ہے کہ اس کے بعد قومی سطح پر کسی معقول اختلاف اور علمی نزاع کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ صدر ایوب متذکرہ پیش لفظ میں فرماتے ہیں :

"معاشی اور سماجی میدانوں میں ہماری تمام کوششوں کا منتہائے مقصود پاکستان میں اسلامی سوشلزم کے حصول کی طرف تیزی سے آگے بڑھنا ہی ہو سکتا ہے۔ اسلامی سوشلزم کی اصطلاح تقریباً "رفاہی ریاست" کا بدل ہے۔ البتہ معروف رفاہی مقاصد کے علاوہ اسلامی سوشلزم کے مفہوم میں یہ بھی شامل ہے کہ معاشی ترقی کی بے محابا دوڑ میں ملک کے ثقافتی اور مذہبی ورثے کو برباد نہ ہونے دیا جائے بلکہ اُسے قائم و برقرار رکھا جائے۔ لہٰذا یہ تصور "رفاہی ریاست" سے کہیں زیادہ وسیع ہے اور فرد کی زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہے۔

"اسلامی سوشلزم کے قیام کی اساس دولت کی مساوی تقسیم پر نہیں بلکہ سب کے لئے مساوی

مواقع کی فراہمی پر ہے۔ درحقیقت آمدنیوں میں مکمل مساوات تو کہیں بھی حتیٰ کہ کمیونسٹ ملکوں میں بھی حاصل نہیں ہوئی ہے کیوں کہ اگر افراد برابر کے مواقع سے آغاز کریں جب بھی مزاج اور استعدادوں کے اختلاف کے باعث آمدنیوں کا فرق ناگزیر ہے۔ اور ایسا ہونا بھی چاہیئے۔ جو بات ضروری ہے یہ ہے کہ ہر فرد کو اپنی فطری صلاحیتوں کو ترقی دینے کا پورا پورا موقع ملنا چاہیئے اور کوئی غیر منصفانہ معاشی یا سماجی نظام اس کی راہ میں حائل نہیں ہونا چاہیئے۔

"لہذا ہماری قطعی پالیسی ہوگی کہ آمدنی اور دولت کو چند ہاتھوں میں غیر معمولی طور پر اکٹھا ہونے سے روکیں اور معاشی مواقع کو وسیع پیمانے پر تقسیم کریں اور نجی کاروبار کو اس طرح ضابطے میں لائیں کہ تمام معاشرے کو اس سے فائدہ پہنچے۔"

اگر کوئی سوال کرنے والا مجھ سے پوچھے کہ اسلامی سوشلزم کیا ہے تو مجھے محسوس ہوتا ہے کہ جواب میں، میں صدر ایوب کے ان الفاظ سے نہ ایک لفظ کم کہنا چاہوں گا اور نہ ایک لفظ زیادہ۔ میرے نقطۂ نظر سے جس اسلامی سوشلزم کی پاکستان میں اس مرحلہ پر ضرورت ہے اس کو بہت عمدہ، نہایت واضح اور کمال درستی کے ساتھ صدر ایوب کے متذکرہ بیان لفظ میں پیش کر دیا گیا ہے۔ اب ضرورت صرف اس بات کی ہے کہ قوم میں اس احساس کو سرکاری اور غیر سرکاری ذرائع سے بیدار کیا جائے۔ جس کی توانا بیداری کے بغیر یہ ذمہ داری (یعنی اسلامی سوشلزم کے نصب العین کی طرف سے ہم پر عائد ہونے والی ذمہ داری) کما حقہٗ پوری نہیں ہو سکتی۔

(۴)

اب میں اس سوال کو لیتا ہوں کہ کیا "اسلامی سوشلزم" کی ترکیب روحِ اسلام کے خلاف ہے۔ اول تو آپ اسی بات پر غور فرمایئے کہ ہمارے بہترین دماغ اور ہمارے نہایت مخلص اور بیدار مغز قائدین جو اس وقت عالمِ اسلام میں موجود ہیں یا جو ابھی ابھی ہم سے رخصت ہوئے ہیں، انہوں نے پورے یقین و اعتماد اور کمال بصیرت کے ساتھ اس خیال اور ترکیب کو اختیار کیا ہے۔ اس فہرست میں علامہ اقبال، قائدِ اعظم محمد علی جناح، مرحوم لیاقت علی خان، صدر ایوب، صدر ناصر، عراق کے مرحوم صدر عارف، الجزائر کے سابق صدر بن اللہ کے اسماء خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ جیسا میں نے اوپر بیان کیا ہے مصر، شام، لبنان، عراق، انڈونیشیا اور بھارت کے بیسیوں اہلِ نظر مسلمان اس تحریک اور ترکیب کے حامی اور علم بردار ہیں۔ ہمارے ہاں کے

علماء اور ارباب فکر میں مولانا عبید اللہ سندھی، چوہدری افضل حق مرحوم، خلیفہ عبدالحکیم مرحوم اور مولانا حسرت موہانی کی تحریریں اس نقطۂ نظر سے توجہ اور التفات کے قابل ہیں۔

یہاں میں ایک دلیل اور دینا چاہتا ہوں۔

اسلامی تاریخ کے چودہ سو سال اس بات کے شاہد ہیں اور ہر زندہ اور دیرپا تحریک کے لئے یہ طرزِ عمل ناگزیر ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ نسلِ انسانی کے احوال میں جو تبدیلیاں آتی ہیں اور جس قسم کا شعور کسی عہد میں بہ طورِ خاص اُبھرتا ہے اور جس قسم کے ذہنی اور معاشرتی تقاضے کسی دور میں بنیادی اہمیت اختیار کرتے ہیں۔ بقا کی آرزو مند تحریک ان کا خصوصی نوٹس لے اور اپنی تعلیمات کے اُس پہلو کو نمایاں طور پہ سامنے لائے جو اُس دور کے تقاضے اور شعور کو مطمئن کرسکتا ہو۔ اگر کوئی مذہب یا تحریک ایسا کرنے میں ناکام رہے اور اپنی تعلیمات کے پیش کرنے میں عہد شناسی اور دور بینی کا ثبوت نہ دے تو وہ مذہب یا تحریک آئینِ فطرت کے مطابق اپنی موت مرجاتی ہے۔ اسلام اس لئے ایک زندہ اور جاوداں مذہب ہے کہ وہ اپنی تعلیمات کی ہمہ گیری کی بدولت ہر عہد کی ضرورت اور ذوق کو پورا کرنے کی صلاحیت رکھتا اور اپنی اس صلاحیت کی وجہ سے وہ فرسودہ (OUT OF DATE) نہیں ہوتا۔

ہم سب اس سے واقف ہیں کہ اٹھارویں اور بالخصوص انیسویں صدی میں جب انسانی شعور جمہوری قدروں اور اداروں کا گرویدہ اور پرستار ہوا تو مسلمانوں کے بہترین دماغوں نے صدیوں تک بادشاہت کا دور دیکھنے کے باوجود یہ دعویٰ کیا کہ اسلام کا سیاسی نظام آمریت یا بادشاہت کی نسبت جمہوریت کے زیادہ قریب ہے اور یہ حقیقت ہے کہ قرآن نے "شوریٰ" کا جو اصول کارفرما دیا ہے اور خلافتِ راشدہ کا جو طریقِ کار تھا، اس میں جمہوریت کی روح کام کرتی تھی۔ لہٰذا باوجود اس کے کہ ووٹ ڈالنے کا طریقہ، پارلیمنٹ بنانے کا ڈھنگ اور پارلیمانی حکومت کے بے شمار دوسرے پہلو قرآن حکیم میں بیان نہیں ہوئے، نہ خلافتِ راشدہ کے زمانے میں وہ معرضِ علم وعمل میں آئے، تاہم جمہوریت کی روح اور اصل چونکہ اسلام میں موجود تھی، اس لئے اس پہ زور دینے میں ہم حق بجانب تھے کہ اسلام کا سیاسی نظام جمہوری ہے۔

اسی طرح اگرچہ ہم صدیوں تک جاگیرداری کا شکار رہے ہیں اور کچھ عرصہ سے بعض اسلامی ملکوں میں سرمایہ داری بھی جڑ پکڑ رہی ہے تاہم جب بالآخر نسلِ انسانی کا معاشی شعور جاگ اٹھا ہے اور ہر طرف معاشی استحصال اور معاشی ناہمواریوں کے خلاف آواز بلند ہو رہی ہے اور مشرق ومغرب میں کروڑوں انسان دن

رات معاشی انصاف اور معاشری عدل قائم کرنے کی جد وجہد میں مصروف ہیں اور یہ دھن لوگوں کی سب سے بڑی دھن، اور یہ شعور نسلِ انسانی کا سب سے گہرا شعور اور یہ تقاضا نوعِ بشر کا سب سے حساس تقاضا بن گیا ہے، ہم اس پیش منظر میں جب قرآن حکیم پر ایک نظر ڈالتے ہیں اور رسول اکرم صلعم کا عہدِ مبارک اور خلافتِ راشدہ کا مقدس دَور نگاہوں میں لاتے ہیں تو ہماری خوشگوار حیرت کی کوئی حد نہیں رہتی جب ہم پر یہ منکشف ہوتا ہے کہ یہ تعلیم اور یہ دَور جسے ہم بے شمار اور پہلوؤں سے مثالی جانتے تھے، معاشی انصاف اور مالی وسائل کی منصفانہ تقسیم کے اعتبار سے اور بھی مثالی اور حیات آفریں ہے۔ اور لامحالہ ہمارے دلوں میں یہ تڑپ پیدا ہوتی ہے کہ اس دَور میں ہم اسلامی تعلیمات کے اس پہلو پر خصوصی زور کیوں نہ دیں، اسلام کے معاشی نقطۂ نظر کو نمایاں کیوں نہ کریں، اور اگر سو پچاس سال پہلے اسلام کو جمہوریت کہنا یا اسلام میں موجود جمہوریت پر زور دینا اسلام کی بہترین خدمت اور سچائی کا موزوں ترین اظہار تھا تو آج اسلام کی اشتراکیت یعنی اسلامی اشتراکیت پر زور دینا کیوں کر اسلام کی بہترین خدمت اور سچائی کا بہترین اظہار نہیں ہوگا۔ آئینِ بقا کا تقاضا ہے کہ یوں کیا جائے جو لوگ 'اسلامی جمہوریت' یا 'اسلامی اشتراکیت' جیسی ترکیبوں پر اعتراض کرتے ہیں وہ چھلکوں پر نگاہ جمانے والے اور مغز سے صرفِ نظر کرنے والے ہیں۔

★★★

اسلامی مملکت میں ٹیکس کا مسئلہ

☆ سید قدرۃ اللہ فاطمی

(۴)

زکوٰۃ کی مروّجہ شرح اور سنّتِ نبوی

(الف) مہاجرین اور انصار کے لئے شرحِ زکوٰۃ

قرآنِ حکیم نے زکوٰۃ کی زیادہ سے زیادہ حد مقرر کر ری تھی کہ جو اپنی ضرورت سے بچ رہے، اسے خدا کی راہ میں خرچ کر دو۔ آنحضرت صلعم نے اس انتہائی حد کے اندر اندر وقتی مصلحت کے مطابق مسلمانوں سے ملکی اور معاشرتی ضروریات کے لئے مالی وسائل بہم فرمائے۔ مدینہ کی ریاست کے قائم ہوتے ہی سب سے اہم مسئلہ آپؐ کے سامنے مہاجرین کی آبادکاری کا تھا اس کے لئے آپؐ نے (آج کل کی اصطلاح کی زبان میں) جو" مہاجر ٹیکس" لگایا، اس کی شرح کل املاک کا بچاس فی صد تھی۔ انصار کی تمام جائداد آپ نے نصفا نصف مہاجرین اور انصار کے آپس میں تقسیم فرما دی ؎۔ غزوۂ تبوک آپؐ کی زندگی کا سب سے آخری اہم ترین واقعہ تھا۔ آپؐ کو اس وقت قیصرِ روم کے لاؤ لشکر کا سامنا درپیش تھا۔ اس کے لئے سامانِ جہاد فراہم کرنے کے واسطے، حضرت عمرؓ سے مروی حدیث کے الفاظ میں، رسول اللہ صلعم نے صدقہ یعنی زکوٰۃ دینے کا حکم دیا۔ (اَمَرنا رسُول اللہ ان نتصدّق) اس وقت زکوٰۃ کے لئے انتہائی حد وہی تھی، جو قرآن حکیم نے متعیّن فرما دی تھی: یعنی

؎ طبقات ابن سعد — سیرۃ ابن ہشام

صحیح البخاری، ج ۵ ص۳۹ (کتاب المناقب، باب اخاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین المہاجرین والانصار)

العفو، جو ضرورت سے فاضل ہو۔ لیکن صدّیق اکبرؓ جیسے جاں نثار تو اپنے لئے اس شرح کی حد کے بھی قائل نہ تھے۔ وہ اپنے گھر کی ساری ہی پونجی اٹھا لائے۔ جب رسول اللہ صلعم نے قرآنی حد کے پیش نظر ان سے دریافت فرمایا: مَا اَبْقَیْتَ لِاَھْلِكَ ؟ (اے ابوبکر! تم نے اپنے بال بچوں کے لئے کیا چھوڑا ہے ؟) تو انھوں نے جواب دیا: ابقیتُ لھم اللہ ورسولہ [۵۹]، یعنی عارف اقبالؒ کی زبان میں :-

پروانے کو چراغ ہے، بلبل کو پھول بس = صدّیقؓ کے لئے ہے خدا کا رسولؐ بس

احادیث کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ زکوٰۃ کی انتہائی حد اصحابِ رسول اللہ صلعم کے لئے انتہائی نہیں بلکہ عام شرح تھی۔ صحیح مسلم کی ایک حدیث میں مروی ہے کہ نادار صحابہ نے رسول اللہ صلعم سے عرض کی: "یارسول اللہؐ سارا ثواب تو یہ دولت مند بٹور لے جاتے ہیں کہ وہ ہماری طرح نمازیں پڑھتے ہیں، ہماری طرح روزے رکھتے ہیں، لیکن ساتھ ہی ساتھ اپنی دولت کا فاضل حصہ زکوٰۃ میں دے دیتے ہیں۔" اس حدیث کے الفاظ یتصدّقون بفضول اموالھم قرآنی شرحِ زکوٰۃ العفو کی صاف تفسیر نظر آتے ہیں [۶۰]۔ علاوہ ازیں ایسے صحابہ کی بھی ہرگز کمی نہ تھی جو ابوبکرؓ کی طرح حاصلِ عمر نثارِ رہِ یار کرنے کو تیار رہتے تھے۔ لیکن چونکہ سب صدّیق نہ تھے، اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ گوارا نہیں فرماتے تھے کہ وہ ایک دفعہ تو اپنا سب کچھ صدقہ کر دیں پھر خود ہی صدقہ کے محتاج ہو کر بیٹھ رہیں۔ اس لئے متعدد حدیثیں ایسی موجود ہیں جن میں قرآن کی متعیّن کی ہوئی انتہائی شرحِ زکوٰۃ سے بھی تجاوز کرتے ہوئے اپنی ساری دولت صدقہ کر دینے کی ممانعت آئی ہے [۶۱]۔ ان احادیث میں سے حضرت ابولبابہؓ والی حدیث خصوصیت کے ساتھ قابلِ توجہ ہے۔ حضرت ابولبابہؓ ان تین صحابیوں میں سے تھے جو غلطی سے غزوۂ تبوک میں شرکت سے محروم رہ گئے تھے۔ جب ان کی توبہ قبول ہوئی تو انھوں نے ارادہ کیا کہ اپنا

---

[۵۹] جامع الترمذی (مع تحفۃ الاحوذی)، ج ۴ ص ۳۱۳: ھذا حدیث حسن صحیح۔ سنن ابی داؤد ج ۲، ص ۲۵۵ و سنن الدارمی (مطبعۃ الاعتدال، دمشق، ۱۳۴۹ھ) ج ۱، ص ۳۹۱ - ۳۹۲ ابوداؤد اور دارمی نے بجا طور پر اس حدیث کو کتاب الزکوٰۃ میں جگہ دی ہے۔ تاریخ الکامل لابن

[۶۰] صحیح مسلم ج ۲ ص ۶۹۷ - ۶۹۸ (کتاب الزکوٰۃ۔ حدیث ۵۳)

[۶۱] صحیح البخاری۔ ج ۲، ص ۱۳۹۔ صحیح مسلم، ج ۲۔ سنن ابی داؤد ج ۲ ص ۲۵۳ (کتاب سنن نسائی۔) ۔ سنن الدارمی۔ ج ۱ ص ۳۹۱۔

ساری دولت صدقۃً للہ و رسولہ قربان کر دیں لیکن رسول اللہ صلعم نے ان کی دولت میں سے ایک تہائی سے زیادہ قبول کرنے سے انکار فرما دیا [۶۲]

مروّجہ شرح والی زکوٰۃ کی فرضیت کی تاریخ کے بارے میں محدثین کا آپس میں سخت اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ ہجرت سے قبل فرض ہو گئی تھی۔ بعض کے نزدیک ۲ھ میں فرض ہوئی۔ اور اکثر کی رائے یہ ہے کہ ذیقعد ۸ھ یا محرم ۹ھ میں فرض ہوئی [۶۳] اس اختلاف کی حقیقت تو سطور مندرجہ ذیل سے واضح ہو جائے گی۔ یہاں قابلِ غور بات یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت ابولبابہؓ کا قرآن حکیم کی بتائی ہوئی حد سے تجاوز کر جانا اور اس بارے میں رسول اللہ صلعم کا موقع کے مناسب فیصلہ دینا مروّجہ شرح والی زکوٰۃ کی مزعومہ فرضیت کی انتہائی تاریخ یعنی محرم ۹ھ کے بعد کے واقعہ یعنی غزوہ تبوک سے متعلق ہے، جو رجب ۹ھ میں پیش آیا۔ اس غزوہ کی تیاری کے وقت ملکی ضروریات کا تقاضا تھا کہ حضرت ابوبکرؓ کا ایثار قبول کر لیا جائے اور اس کے تقریباً دو ماہ بعد جب یہ ضرورت ختم ہو گئی تو حضرت ابولبابہؓ سے ان کی تمام املاک کا صرف ایک تہائی حصہ بیت المال کے لئے قبول کیا گیا۔

(ب) نو مسلم قبائل عرب کے لئے شرحِ زکوٰۃ | بہ ایں ہمہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سعادت عہد کے سارے مسلمان ابوبکرؓ یا ابولبابہؓ نہ تھے بالخصوص رمضان ۸ھ میں مکّہ کی فتح نے حالات میں انقلابی تبدیلی پیدا کر دی تھی۔ رسول اللہ صلعم کی مادّی کامیابی اور سیاسی قوت سے مرعوب ہو کر عرب کے قبائل جوق در جوق مسلمان ہونے لگے تھے۔ مگر یہ آنحضرت صلعم کی رُوحانی تربیت پائے ہوئے وہ مومن نہ تھے جن کے لئے کہا گیا تھا کہ "اللہ نے مومنوں سے اُن کی جانیں اور اُن کے مال جنت کے بدلہ میں خرید لئے ہیں۔" ان نومسلموں میں سے بہتیرے تو وُہ تھے، جن کے دلوں کو اسلام کے لئے خریدنے کے واسطے زکوٰۃ کے مصارف

---

[۶۲] سنن الدارمی۔ ج ۱، ص۳۹۱۔ صحیح بخاری میں حدیث کا آخری حصہ غیر معین ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: امسك علیك بعض مالك (اپنے لئے کچھ دولت رکھ چھوڑو) ج ۶ ص۳ (باب غزوۃ تبوک، حدیث کعب بن مالک)

[۶۳] فتح الباری شرح صحیح البخاری (مطبعۃ البھیۃ، مصر ۱۳۴۸ھ) ج ۳، ص۲۰۷۔

شرح الزرقانی علی موطا للامام مالکؒ ج ۲، ص۴۱۔

علامہ سید سلیمان ندوی نے سیرۃ النبی ج ۵ ص۱۵۳-۱۵۹ میں ان اختلافات پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔

میں اَلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ کی خاص مد رکھی گئی تھی۔ لیکن خداوند تعالیٰ کو ان دور افتادہ عرب قبائل کی بھی رُوحانی تربیّت، ان کی قلبی طہارت، اور ان کی دولت کا تزکیہ منظور تھا۔ چنانچہ فتح مکّہ کے تقریباً دو ماہ بعد ذی قعدہ ۸ھ میں جب رسول اللہ صلعم نے عمان اور بحرین کے حکمرانوں سے اسلام کی اطاعت کرانے کے لیئے (علی الترتیب) عمرو بن عاص اور علاء بن حضرمی کو اپنا فرمان دے کر بھیجا، تو ان نومسلم حکمرانوں اور ان کی رعایا کے لیئے قرآن کی انتہائی شرح العفو والی زکوٰۃ نہیں بلکہ اس کے مقابلہ میں بہت ہلکی شرح والی زکوٰۃ کی تحصیل کے پیمانے مقرر فرمائے [۶۴]۔ اس کے بعد کے مہینوں میں اسی قسم کے مضمون کے فرمان اہل یمن، عبد یغوث بن وعلہ حارثی اور اس کی قوم، بنو حارث اور بنو نہد بنو قضاعہ کے سعد ہذیم اور بنو جذام، بلیّ کے بنو جعیل، بنو باہلہ اور دیگر قبائل کے نام جاری ہوئے [۶۵]
۹ھ کے شروع ہی سے رسول اللہ صلعم کے دربار میں دُور دُور سے قبائل کے وفود آنے لگے۔ اسی لئے یہ سال عام الوفود کہلایا۔ ان کے ساتھ جو عہد و پیمان ہوئے ان میں بھی زکوٰۃ کی محدود شرح کی شقیں شامل کی گئیں۔

افسوس یہ ہے کہ مندرجہ بالا فرمانوں کے محض مجمل خاکے ہماری تاریخ نے محفوظ رکھے ہیں۔ البتہ دو فرمان ایسے ہیں جن کی مکمل نقلیں ابن اسحاقؒ کی روایت میں محفوظ رہ گئی ہیں۔ ان میں سے ایک یمن کے قبائل حمیر کے سرداروں کے نام اور دوسرا بنو حارث بن کعب کے نام ہے۔ اوّل الذکر کا متن حسب ذیل ہے:۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ من محمدٍ رسول اللہ الی الحارث بن عبد کُلال والی نعیم بن عبد کُلال والی النعمان قَیل ذی رُعین ومُعافِر وھمدان۔ اما بعد ذالکم فانی احمد الیکم اللہ الذی لا الہ الا ھو۔ اما بعد فانہ قد وقع بنا رسولکم منقلبنا من ارض الروم فلقینا بالمدینۃ فبلّغ ما ارسلتم بہ وخبّر ما قبلکم وأنبأنا باسلامکم وقتلکم المشرکین وان اللہ قد ھداکم بھداہ ان اصلحتم واطعتم اللہ ورسولہ وأقمتم الصلاۃ وآتیتم الزکاۃ واعطیتم من المغانم خمس اللہ وسھم الرسول وصفیّہ وما کتب علی المؤمنین من الصدقۃ من العقار عُشر ما سقت العین وسقت

[۶۴] طبقات ابن سعد۔ ج ۱، ق ۲، ص ۱۸-۱۹ - تاریخ الطبری۔ ج ۱، ص ۱۶۸۶
[۶۵] طبقات ابن سعد ج ۱، ق ۲، ص ۱۹-۲۰ - الوثائق الاسلامیۃ۔ ص ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۴۷، ۱۸۶، ۲۰۸

اسنان وعلی ما سقت الغرب نصف العشروان فی الابل الاربعین ابنۃ لبون وفی الثلاثین من الابل ابن لبون ذکر، وفی کل خمس من الابل شاۃ، وفی کل عشر من الابل شاتان وفی کل اربعین من البقر بقرۃ، وفی کل ثلاثین من البقر تبیع جذع اوجذعۃ، وفی کل اربعین من الغنم سائمۃ وحدھا شاۃ۔ وانّھا فریضۃ اللّٰہ التی فرض علی المؤمنین فی الصدقۃ فمن زاد خیرًا فھو خیر لہ ومن ادّی ذلک واشھد علی اسلامہ وظاھر المؤمنین علی المشرکین فانہ من المومنین لہ مالھم وعلیہ ما علیھم ولہ ذمّۃ اللّٰہ وذمّۃ رسولہ۔ وانہ من اسلم من یھودیّ او نصرانیّ فانہ من المؤمنین لہ مالھم وعلیہ ما علیھم ومن کان علی یھودیتہ او نصرانیتہ فانہ لا یردّ عنھا وعلیہ الجزیۃ علی کل حالم ذکر او انثی حرّ او عبد دینار وافٍ من قیمۃ المعافر او عرضہ ثیابا فمن ادّی ذلک الی رسول اللّٰہ فانّ لہ ذمّۃ اللّٰہ وذمّۃ رسولہ ومن منعہ فانّہ عدوّ للّٰہ ولرسولہ۔ [۶۶]

(بسم اللّٰہ الرّحمٰن الرّحیم۔ محمّد رسول اللّٰہ نبی کی طرف سے، حارث بن عبد کلال، نعیم بن عبد کلال اور نعمان سرداران ذو رُعین، معافر و ہمدان کے نام۔ اما بعد، میں تمہارے سامنے اللّٰہ کی حمد کرتا ہوں جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ بعدازاں (معلوم ہو) کہ ہمارے ارض روم سے واپسی کے بعد تمہارا سفیر ہم سے مدینہ میں ملا، اس نے تمہارا مراسلہ پہنچایا، تمہارے حالات سے آگاہ کیا اور تمہارے اسلام لانے اور مشرکوں سے قتال کرنے کی خبر بھی پہنچائی۔ اگر تم صالح بنو، اللّٰہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو، نماز قائم کرو، زکوٰۃ دو، مال غنیمت میں سے اللّٰہ کا خمس، اس کے رسول کا حصّہ اور جو چیز وہ پسند کریں اور مومنوں پر جو صدقہ لکھا گیا ہے ـــــ یہ سب ادا کرو، تب تمہیں اللّٰہ نے اپنا راستہ دکھایا ہے۔

[۶۶] سیرۃ ابن ھشام، ج ۴ ص ۲۵۸، ۲۵۹۔ تاریخ الطبری، ج ۱ ص ۱۷۱۷–۱۷۲۰۔ تاریخ البدایۃ والنہایۃ لابن کثیر، ج ۵ ص ۷۵-۷۶۔ ابن اسحٰق کی روایت کے علاوہ تاریخ الیعقوبی (ج ۲ ص ۸۱) میں یہ فرمان اسی صورت میں موجود ہے۔ ابن واضح الیعقوبی (متوفی ۲۸۴ھ) ہمارے قدیم ترین مؤرخوں میں سے ہے۔ اگرچہ ہمارے محدثین اس کی شیعیت کی وجہ سے اس سے ناراض ہیں۔ لیکن اہم تاریخی حقائق کے محفوظ رکھنے کے لیے اس کے احسانات سے انکار کرنا ممکن نہیں۔ الوثائق الاسلامیۃ ص ۱۰۹

(صدقہ کی شرح یہ ہے :۔) چشموں اور بارش سے سینچی جانے والی کاشت میں غلہ کا دسواں حصہ، ڈول وغیرہ آلات سے سینچی جانے والی کاشت میں دسویں کا نصف (یعنی بیسواں) حصہ، چالیس اونٹوں پر اونٹ کا دو سال کا ایک مادہ بچہ، تیس اونٹوں پر اونٹ کا دو سال کا ایک نر بچہ، اور ہر پانچ اونٹ پر ایک بکری اور دس اونٹ پر دو بکریاں، ہر چالیس گائے پر ایک گائے، اور ہر تیس گائے پر ایک بچھڑا یا ایک بچھڑی، ہر چالیس بکریوں پر، صرف اُن پر جو باہر چرتی ہوں، ایک بکری۔ صدقہ کی یہ شرح وہ ہے جو مومنوں کے لئے خدا نے مقرر کی ہے ۔جو اس سے زیادہ دے، تو اس کے لئے بہتری اسی میں ہے۔ لیکن جو اسی کے مطابق ادا کرے اپنے اسلام کی (علانیہ) شہادت دے اور مشرکوں کے مقابلہ میں مومنوں کی مدد کرے، وہ مومنوں میں سے ہے۔ ان کے نفع و نقصان میں برابر کا شریک ہے اور اللہ اور اس کے رسول کی پناہ میں ہے۔ یہودیوں اور نصرانیوں میں سے جو اسلام لائے، وہ مومنوں میں سے ہے اور ان کے نفع و نقصان میں برابر کا شریک ہے۔ اور جو اپنی یہودیت اور نصرانیت پر قائم رہے، اسے اپنے دین سے لوٹایا نہ جائے، اس پر جزیہ ہے (بحساب) ہر بالغ پر خواہ مرد ہو یا عورت، آزاد یا غلام، پورا ایک دینار، بہ شرح قیمت معافری یا اس کی قیمت کے موازی کپڑا۔ جو یہ جزیہ رسول اللہ کو ادا کردے، وہ اللہ اور اس کے رسول کی پناہ میں ہے اور جو اس سے انکار کرے، وہ اللہ اور اس کے رسول کا دشمن ہے۔

حضرت عمرو بن حزمؓ عاملِ یمن کی معرفت آنحضرت صلعم نے ایک طویل فرمان بنو الحارث بن کعب کے نام ارسال فرمایا جس میں آپؐ نے اسلام کے اہم احکام ("معالم الاسلام") درج فرمائے اور یمن کے مقامی معاشرے کی بعض ناشائستہ رسموں کو ترک کرنے کی ہدایت فرمائی۔ اس ذیل میں زکوٰۃ اور جزیہ کی شرحوں کی دفعات وہی ہیں، جو سردارانِ ذو رُعین، معافر و ہمدان کے نام فرمان میں درج ہیں۔ زکوٰۃ کی شرح کے اندراج کے بعد اس فرمان میں بھی یہ وضاحت کردی گئی ہے کہ:

فانّما فریضة الله افترض علی المؤمنین فی الصدقة، فمن زاد فهو خیرٌ له [۶۷]

(صدقہ کی یہ شرح وہ ہے جو خدا نے مومنوں کے لئے مقرر کی ہے، جو اس سے زیادہ دے تو اس کے لئے بہتری اسی میں ہے۔)

۶۷۔ سیرة ابن هشام ج ۲ ص ۲۴۹، تاریخ الطبری۔ ج ۱، ص ۱۷۲۷۔ ۱۷۲۹
تاریخ ابن کثیر۔ ج ۵ ص ۷۵۔ ۷۶۔ الوثائق الاسلامیه ص ۱۰۵

زکوٰۃ کے سلسلہ کی ایک اور اہم دستاویز وہ فرمان ہے جسے امام مالکؒ اور امام ابو یوسفؒ نے حضرت عمرؓ کی طرف منسوب کیا ہے[۶۸] اسی کی ایک شکل وہ ہے جو صحیح بخاری، مسند احمد بن حنبل اور سنن ابی داؤد، نسائی و ابن ماجہ میں حضرت ابو بکرؓ کے فرمان کی حیثیت سے مروی ہے[۶۹] اس میں دعویٰ یہ کیا گیا ہے کہ:

هٰذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم
على المسلمين والتي امر الله بها رسوله۔

(یہ ہے زکوٰۃ کی وہ شرح جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کے لئے مقرر کی
اور جس کا اللہ نے اپنے رسول کو حکم دیا تھا)

مسند امام احمد بن حنبل، سنن ابی داؤد، ابن ماجہ، دارمی و ترمذی اور مستدرک حاکم میں یہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہ سند مرفوع مروی ہے[۷۰]۔ اس کے ان مختلف نسخوں میں بعض بہت اہم اور معنی خیز اختلافات ہیں، جن پر ہم آگے چل کر روشنی ڈالیں گے۔ یہاں ہم اس دستاویز کے متن کا وہ درمیانی حصہ نقل کرتے

---

[۶۸] موطا۔ ج ۱ ص ۲۵۷ ـ کتاب الخراج۔ ص ۷۶

[۶۹] ۔ صحیح البخاری۔ ج ۲ ص ۱۳۶-۱۴۷ (کتاب الزکاۃ، باب ۳۸ زکوٰۃ الغنم) سنن ابی داؤد (تہذیب منذری و ابن قیم) ج ۲ ص ۱۷۷-۱۸۴ (کتاب الزکاۃ باب فی الزکاۃ السائمۃ) سنن النسائی (مطبع مجتبائی، دھلی ۱۹۱۹ء) ج ۱ ص ۳۳۶ (باب زکوٰۃ الابل) سنن ابن ماجہ (مع مفتاح الحاجۃ) ص ۱۳۰ (باب اخذ المصدق سنا الخ) عن انس بن مالک مسند احمد بن حنبل۔ ج ۱ ص ۱۱

[۷۰] ۔ مسند احمد بن حنبل ج ۱ ص ۹۲ و ۴۱۱، ج ۲ ص ۱۴-۱۵۔
سنن ابی داؤد ج ۲ ص ۱۸۵ ـ سنن الدارمی۔ ص ۳۸۱ عن سالم ابن عمران النبی صلعم کتب الصدقۃ
ص ۳۸۲ ایضاً کتب الصدقۃ فلم تخرج الی عماله حتی قبض۔
جامع الترمذی (مع تحفۃ الاحوذی) ج ۲ ص ۳-۴ (ابواب الزکوٰۃ، باب ۴ ما جاء فی زکوٰۃ الابل والغنم) مستدرک الحاکم۔ (دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد دکن سنہ ۱۳۳۴ھ) ج ۱ ص ۳۹۲
سنن ابن ماجہ (مع مفتاح الحاجہ) ص ۱۳۰ (باب ۹ صدقۃ الابل) عن سالم بن عبد اللہ عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اقرأنی سالم کتابا کتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصدقات
وعن ابی سعید الخدری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس فی ما دون خمس من الابل الحدیث

ہیں، جس میں اصل مضمون بیان کیا گیا ہے، متن کا یہ حصہ، بہ ادنیٰ تفاوت لفظی، تمام نسخوں میں مشترک ہے طبقۂ دوم اور مابعد کے ائمۂ حدیث کی سند مرفوع کے مستند ہونے کے بارے میں ہمیں روایۃً اور درایۃً بہت قوی شبہات ہیں۔ لیکن درایت کے اصول کی رُو سے ہمیں یہ یقین ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ ان فرمانوں کی بنیاد خود آنحضرت صلعم کے ان فرمانوں پر ہے، جو آپؐ نے عرب کے مختلف بدوی قبائل کے نام جاری کئے تھے۔ اور جن کے محض مجمل خاکے سیرت وحدیث وتاریخ کے ذخیروں میں محفوظ ہیں۔ امام بخاری کی روایت کے مطابق فرمان کے متن کے الفاظ یہ ہیں:۔

فی اربع وعشرین من الابل فما دونها من الغنم فی کل خمس شاةٌ فاذا بلغت خمساً وعشرین الی خمس وثلاثین ففیها بنت مخاضٍ انثی فان لم تکن فیها بنتُ مخاضٍ انثی فابن لبونٍ ذکرٌ ولیس معها شیئٌ فاذا بلغت ستة وثلاثین الی خمس واربعین ففیها بنت لبون انثی فاذا بلغت ستاً واربعین الی ستین ففیها حقّةٌ طروقةُ الجمل فاذا بلغت واحدة وستین الی خمس وسبعین ففیها جذعةٌ فاذا بلغت یعنی ستاً وسبعین الی تسعین ففیها بنتا لبون فاذا بلغت احدی وتسعین الی عشرین ومائة ففیها حقتان طروقتا الجمل فاذا زادت علی عشرین ومائة ففی کل اربعین بنت لبون وفی کل خمسین حقّةٌ ومن لم یکن معه الا اربعٌ من الابل فلیس فیها صدقةٌ الا ان یشاء ربّها فاذا بلغت خمساً من الابل ففیها شاةٌ وفی صدقة الغنم فی سائمتها اذا کانت اربعین الی عشرین ومائة شاةٌ فاذا زادت علی عشرین ومائةٍ الی مائتین شاتان فاذا زادت علی مائتین الی ثلاث مائة ففیها ثلاث شیاهٍ فاذا زادت علی ثلاث مائة ففی کل مائة شاةٌ فاذا کانت سائمة الرجل ناقصةً من اربعین شاةً واحدةً فلیس فیها صدقةٌ الا ان یشاء ربّها [1]

[1] صحیح البخاری۔ ج ۲ ص ۱۴۶-۱۴۷ (کتاب الزکوٰۃ، باب ۳۸ زکوٰۃ الغنم) مویشیوں کی زکوٰۃ کی شرح کے بعد چاندی کی زکوٰۃ کی شرح یوں بیان کی گئی ہے:۔ وفی الرِّقَّةِ رُبعُ العُشر فان لم تکن الا تسعین ومائة فلیس فیها شیئٌ الا ان یشاء ربّها۔ (چاندی پر (زکوٰۃ) چالیسواں حصّہ ہے۔ اگر صرف ایک سو نوے (درہم ہوں) تو اس پر کچھ نہیں ہے سوائے اس کے کہ مالک خود دینا چاہے)۔ چاندی کی زکوٰۃ رسول اللہ کے کسی فرمان سے ثابت نہیں ہے۔ بعض مرفوع احادیث نبوی میں چاندی کی زکوٰۃ کا ذکر یقیناً موجود ہے۔ لیکن رسول اللہ صلعم سے روایت کی صحت کے بارے میں ہم آگے چل کر گفتگو کریں گے۔

دچوبیس اونٹوں پر یا ان سے کم ہیں، ہر پانچ پر ایک بکری۔ جب پچیس اونٹ ہو جائیں تو پینتیس
نٹوں تک ایک برس کی اونٹنی۔ جب چھتیس اونٹ ہو جائیں تو پینتالیس تک دو برس کی اونٹنی۔ جب
یالیس اونٹ ہو جائیں تو ساٹھ تک تین برس کی جوان اونٹنی جب اکسٹھ اونٹ ہو جائیں تو پچھتر اونٹوں
ے چار برس کی اونٹنی۔ جب چھہتر اونٹ ہو جائیں تو نوے تک دو دو برس کی دو اونٹنیاں۔ جب اکیانوے
نٹ ہو جائیں تو ایک سو بیس تک تین تین برس کی دو جوان اونٹنیاں۔ جب ایک سو بیس اونٹوں سے زیادہ
جائیں تو ہر چالیس پر دو برس کی اونٹنی اور ہر پچاس پر تین برس کی اونٹنی دینا ہوگی۔ اور جس کے پاس چار
اونٹ ہیں تو ان پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ مالک اپنی خوشی سے دینا چاہے جب پانچ ہو
تو ان پر ایک بکری دینی ہوگی۔ جنگل میں چرنے والی بکریوں پر جب وہ چالیس ہو جائیں تو ایکسو بیس بکریوں تک ایک بکری
ایکسو بیس سے زیادہ ہو جائیں تو دو سو تک دو بکریاں۔ جب دو سو سے زیادہ ہو جائیں تو تین سو تک تین بکریاں اور
طرح جب تین سو سے زیادہ ہو جائیں تو ہر سو پر ایک بکری۔ اگر کسی کے پاس چرنے والی بکریاں چالیس
کم ہوں تو ان پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ البتہ ان کا مالک اپنی خوشی سے دینا چاہے تو دے دے)

ج) اقلّ شرح زکوٰۃ کے اہم نکات | مندرجہ بالا فرمانوں کا بہ نظر غائر مطالعہ کرنے سے جو
نتائج برآمد ہوتے ہیں، وہ درج ذیل ہیں:۔

(۱) اس اقلّ شرح زکوٰۃ میں اضافہ کی ترغیب | ان فرمانوں میں جس قدر تفصیل کے ساتھ مویشیوں
ۃ کی شرح بیان کی گئی ہے۔ اس سے یہ خیال گزرتا ہے کہ یہ شرحیں بہت متعین تھیں اور جہاں تک
رحوں میں کمی کی گنجائش کا تعلق ہے یہ شرحیں یقیناً متعین تھیں۔ کیونکہ یہ زکوٰۃ کی اقلّ (کم سے کم)
ں تھیں۔ لیکن ان ہی فرمانوں کی رُو سے ان شرحوں میں اضافہ کی نہ صرف گنجائش تھی، بلکہ واضح طور پر
حوں پر اضافہ کی ترغیب بھی موجود تھی۔ امر واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلعم نے وقتی مصلحت کے لحاظ
ے نومسلم قبائل کی تالیف قلوب کا خیال کرتے ہوئے اور شریعت اسلامیہ کے تیسیر اور تدریج کے
صولوں کے پیش نظر زکوٰۃ کی اقلّ شرح بے شک متعین فرما دی تھی لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ
ائل کو بتدریج قرآنی تعلیم انفاق فی سبیل اللہ کے ان انتہائی مراحل تک لے جانا چاہتے تھے،
ادی ملکیت میں سے ان کی انفرادی اور عائلی ضروریات سے جو کچھ بچ رہے اس تمام فاضل دولت
پر معاشرہ کا پورا پورا حق ہے۔ اس لئے آپ نے ان فرمانوں میں جن کی مکمل نقلیں ہم تک پہنچی ہیں،

فصلوں اور مویشیوں کی زکوٰۃ کی کم از کم شرحوں کی تفصیل دینے کے بعد مندرجہ ذیل جملہ کا اضافہ فرمادیا:۔

انھا فریضۃ اللہ التی فرض علی المومنین فی الصدقۃ فمن زاد خیرا فھو خیر لہ [۴۲]

(صدقہ کی یہ وہ شرح ہے، جو خدا نے مومنوں کے لئے مقرر کی ہے، جو اس سے زیادہ دے تو اس کے لئے بہتری اسی میں ہے)

(۲) مختلف اصنافِ دولت کی شرح زکوٰۃ میں تفاوت کی حکمتیں | مختلف اصنافِ دولت کی زکوٰۃ کی شرحوں میں بہت نمایاں فرق ہے۔ اس کی توجیہ کرتے ہوئے حافظ ابن قیم الجوزیہؒ نے لکھا ہے کہ

فاوت بین مقادیر الواجب بحسب سعی ارباب الاموال فی تحصیلھا وسھولۃ ذلک ومشقتہ۔ [۴۳]

(واجب، یعنی زکوٰۃ کی مقداروں میں اس حساب سے تفاوت ہے کہ دولت مندوں کو دولت کے حصول میں کتنی محنت مشقت کرنی پڑتی ہے یا وہ نسبتاً کتنی سہولت سے فراہم ہو جاتی ہے۔)

علامہ سید سلیمان ندویؒ نے حافظ ابن قیمؒ کے اس نکتہ کو شرح و بسط کے ساتھ سیرۃ النبی میں بیان فرمایا ہے [۴۴] محولہ بالا دستاویزوں کی رو سے نو مسلم عرب قبائل کی فصلوں پر زکوٰۃ کی جو شرحیں مقرر کی گئیں، ان کے بارے میں حافظ ابن قیمؒ کی یہ توجیہ یقیناً درست ہے لیکن فصلوں اور مویشیوں کی زکوٰۃ کی شرحوں میں جو فرق ہے، یعنی بارانی فصلوں پر ۱/۱۰ اور چاہی فصلوں پر ۱/۲۰ کے مقابلہ میں مویشیوں پر ۱/۴۰ سے لیکر ۱/۱۰۰ کی شرحیں مقرر کی گئی ہیں۔ ظاہر ہے کہ حافظ ابن قیمؒ کے بیان کردہ نکتہ سے اس بڑے تفاوت کی توجیہ مشکل ہے۔

ہمارے خیال میں مختلف اصنافِ دولت کی زکوٰۃ کی شرحوں میں تفاوت کی حکمت کو سمجھنے کے لئے اس وقت کے قبائل عرب کی تمدنی خصوصیات کو پیش نظر رکھنا لازمی ہے۔ تمدنی لحاظ سے یہ قبائل دو بڑے حصوں میں بٹے ہوئے تھے:۔ حضری یا قروی یعنی شہری اور بدوی یا اعراب یعنی خانہ بدوش۔ حضری عربوں (اھل المدر) کا ذریعۂ معاش زراعت تھی یا بین الاقوامی تجارت اور اس کے متعلقات۔ یہ تمدن کی جلوہ سامانیوں سے بخوبی بہرہ اندوز تھے، اس لئے ان میں ایسان کی صلاحیتیں بدوؤں کے

[۴۲] دیکھیے حواشی [۶۶] و [۵۰] ماسبق۔ [۴۳] زاد المعاد (مطبعۃ مصطفی البابی، مصر ۱۹۵۰ء) ج ۱ ص ۱۴۸۔ [۴۴] سیرۃ النبی۔ ج ۵ ص ۱۶۳ - ۱۶۵

مقابلے میں کہیں زیادہ اُجاگر تھیں۔ بدویوں یعنی اعراب (اہل الوبر) کا ذریعہ معاش گلہ بانی تھا۔ یہ تمدن کی برکتوں سے محروم ہونے کے باعث ایمانی صلاحیتوں سے بھی نسبتہً بہت کم سرفراز تھے۔ قرآن حکیم نے بدوی عربوں کی خصوصیات کا ذکر متعدد مقامات پر کیاہے۔ ان میں سے مندرجہ ذیل آیات شرح زکوٰۃ کے تاریخی ارتقا کو سمجھنے کے لئے کلیدی اہمیت رکھتی ہیں:۔

اَلْاَعْرَابُ اَشَدُّ كُفْرًا وَّنِفَاقًا وَّاَجْدَرُ اَلَّا يَعْلَمُوْا حُدُوْدَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ○ وَمِنَ الْاَعْرَابِ مَنْ يَّتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَّيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَاۗىِٕرَ عَلَيْهِمْ دَاۗىِٕرَةُ السَّوْءِ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ○ وَمِنَ الْاَعْرَابِ مَنْ يُّؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرُبٰتٍ عِنْدَ اللّٰهِ وَصَلَوٰتِ الرَّسُوْلِ اَلَآ اِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللّٰهُ فِيْ رَحْمَتِهٖ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ○ (۹ : ۹۷-۹۹)

بدّو کفر اور نفاق میں سب سے سخت ہیں اور اللہ نے اپنے رسول پر جو احکام نازل کئے ہیں، انھیں جاننے اور پہچاننے کی سب سے کم صلاحیت رکھتے ہیں اور اللہ جاننے والا اور حکمت والا ہے۔ اور ان میں سے بعض بدّو ایسے ہیں کہ جو کچھ وہ (زکوٰۃ کے طور پر) خرچ کرتے ہیں، اسے وہ اپنے اوپر جرمانہ سمجھتے ہیں اور اس دن کے منتظر ہیں، جب کہ تم کسی گردش میں پھنس جاؤ۔ یہ بُری گردش تو ان ہی پر آنے والی ہے۔ اور اللہ سننے والا اور جاننے والا ہے۔ ان بدّوؤں میں بعض ایسے بھی ہیں جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں اور (زکوٰۃ کے طور پر) جو خرچ کرتے ہیں، اسے خدا کی قربت اور رسول کی دعاؤں کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ بے شک یہ زکوٰۃ ان کے لئے موجب قربت ہے۔ اللہ عنقریب ان کو اپنی رحمت میں داخل کرے گا۔ بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے)

آنحضرت صلعم نے بدّوؤں کی ان تمدنی، معاشرتی اور معاشی خصائل اور خصائص کا لحاظ رکھتے ہوئے حضری عربوں کی محنت و مشقت سے سینچی ہوئی فصلوں کی ۲/۱ کی شرح زکوٰۃ کے مقابلہ میں انہیں کئی گنا زیادہ رعایت بخشی، جو بعض صورتوں میں پانچ گنا رعایت تک پہنچ جاتی تھی۔ اسی پر بس نہیں کیا۔ بلکہ ان کے مویشیوں میں جو مویشی انہیں سب سے زیادہ عزیز تھا اور جو سب سے زیادہ قیمتی تھا، اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں لگائی۔ گھوڑے ان بدّوؤں کو اس قدر عزیز تھے کہ خشک سالی کے زمانہ میں ان کا پیٹ بھرنے کے لئے وہ اپنے دوسرے مویشیوں کو ذبح کر ڈالتے تھے۔

طرماح بن حکیم کا شعر ہے:۔

نُطعِمُها اللحمَ إذا عزّ الشجرُ — والخيلُ في إطعامِها اللحمَ عسر [۵۵]

(جب ہریالی نہیں ملتی، تو ہم انہیں گوشت کھلاتے ہیں لیکن گھوڑوں کو گوشت پر پالنا کچھ آسان بھی نہیں)

حد تو یہ ہے کہ وہ اپنے بچوں کو دودھ سے محروم رکھ کر اپنے ان لاڈلے بچھیروں کو دودھ پلا دیتے تھے۔ ایک جاہلی شاعر، غالباً قبیصہ بن النصرانی کہتا ہے:۔

هاجرتي يا بنت آل سعد — أأن حلبت لقحة للورد

جهلت من عنانه المتد — ونظري في عطفه الالد

اذا جياد الخيل جاءت تردي — مملوءة من غضب وحرد [۵۶]

(اے آل سعد کی بیٹی! کیا تو مجھ سے جدائی کا ارادہ رکھتی ہے؟ محض اتنی سی بات کے لئے کہ میں نے دودھ دینے والی اونٹنی کو وردنامی گھوڑے کے لئے دوہا (اور بچوں کو محروم رکھا)؟ تجھے کیا معلوم کہ اس کی باگ (اور اس کی گردن) کتنی لمبی ہے اور تجھے کیا خبر کہ جب وہ اپنی سرکشی میں آکر باگوں پر اپنی گردن پھراتا ہے، تو میں اسے کس نظر سے دیکھتا ہوں، اس وقت جبکہ بہترین گھوڑے غیظ و غضب میں بپھرے ہوئے، تیز بھاگتے ہوئے میدان جنگ میں در آتے ہیں۔)

ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ فتوحاتِ فاروقی کے بعد جب یہی بدو ایران و روم کی تہذیب کے وارث بنے، تو انھوں نے خود اصرار کر کے گھوڑوں پر زکوٰۃ لگوائی اور قرآن حکیم کا یہ فرمان سچ کر دکھایا کہ:۔

وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرُبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ (۹: ۹۹)

(ان بدوؤں میں بعض ایسے بھی ہیں جو خدا اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں اور (زکوٰۃ کے طور پر) جو خرچ کرتے ہیں اسے خدا کی قربت اور رسول کی دعاؤں کا ذریعہ سمجھتے ہیں)

لیکن ہم آگے چل کر یہ بھی دیکھیں گے کہ رسول اللہ صلعم کی بخشی ہوئی تمام رعایتوں کے باوجود آپ کے

---

[۵۵] دیوان طفیل الغنوی و طرماح بن حکیم (تحقیق کرینکو، گب میموریل سیریز لیڈن ۱۹۲۷ء) ص ۱۰۱

[۵۶] دیوان الحماسہ (مع شرح المرزوقی، تحقیق احمد امین و عبدالسلام ہارون)، قاہرہ، ۱۹۵۱ء ج ۲، ص ۶۲۳-۶۲۴ نمبر ۲۰۳۔

اس دنیا سے تشریف لے جانے کے سانحہ عظمیٰ کے وقوع پذیر ہوتے ہی یہ بدو ارتداد اور منعِ زکوٰۃ کی خوفناک بغاوت کے سرغنہ بن گئے اور قرآن کی اس وعید کے مستحق قرار پائے۔

وَمِنَ الْاَعْرَابِ مَنْ يَّتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَّيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَآئِرَ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ السَّوْءِ (۹ : ۹۸)

(ان بدوؤں میں بعض ایسے ہیں کہ جو کچھ وہ (زکوٰۃ کے طور پر) خرچ کرتے ہیں، اسے وہ اپنے اوپر جرمانہ سمجھتے ہیں اور اس دن کے منتظر ہیں، جبکہ تم کسی بُری گردش میں پھنس جاؤ۔ یہ بُری گردش تو ان ہی پر آنے والی ہے)

عرب کے نومسلم بدوی قبائل کے کردار کا قرآن حکیم نے کتنا صحیح اور مکمل تجزیہ کیا تھا! واللہ علیم حکیم۔

(۳) نومسلم حضری قبائل عرب کے ساتھ رعایت | جہاں نومسلم بدوی عرب قبائل کو ان کی تالیف قلوب کے لئے زکوٰۃ میں بہت سی رعایتیں بخشی گئی تھیں، وہاں نومسلم حضری قبائل عرب بھی رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ وَبِالْمُؤْمِنِيْنَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ کی شفقتوں سے محروم نہ رہے۔ کہاں تو وہ السَّابِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ انصار تھے کہ ان کی چاہی کھیتیاں مہاجرین میں نصفا نصف تقسیم کر دی گئی تھیں۔ کہاں یہ فتح مکہ کے بعد کے نومسلم تھے، جن کی کھیتیوں پر صرف دس فیصد لگان مقرر کیا گیا، پھر اسے بھی نصف کم کر کے محض پانچ فی صد کر دیا گیا، اگر انہیں کھیتیاں کنوؤں سے ڈول وغیرہ کے ذریعہ سیراب کرنے کی زحمت اٹھانی پڑتی ہو۔ لیکن ان سے بھی زیادہ رعایت کے مستحق نومسلم تاجر قرار پائے

عربوں کے ہاتھ میں اس وقت کی بین الاقوامی درآمدی برآمدی تجارت (WORLD CARRIER TRADE) کا اجارہ تھا۔ ہند اور چین کا مال روم و مصر و ایران لے جانے اور وہاں کی پیداوار کو ہند اور چین پہنچانے کے لئے انہیں مختلف ملکوں کی سرحدیں عبور کرنی ہوتی تھیں۔ ان ملکوں کے حکمران اپنی اپنی سرحدوں پر (اور بعض دفعہ سرحدوں کے اندر بھی) ان سے کسٹم اور چنگی کے قسم کے محصول لیتے تھے، جنہیں عرب مکس، عُشر اور اِتاوہ کہتے تھے۔ چنگی کے معنوں میں مکس قدیم آرامی اصطلاح ہے۔ عُشر یعنی دسواں حصہ، اس لئے کہ چنگی کی شرح عموماً یہی تھی۔ اور اتاوہ یعنی جبراً لی جانے والی چیز۔ نہ صرف یہ کہ ان محصولوں کی شرحیں بہت اونچی تھیں، بلکہ ان کی وصولی کے وقت انہیں بعض دفعہ بہت تنگ کیا جاتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ عُشر یعنی مالِ تجارت پر ٹیکس ان کی نگاہوں میں بہت بڑی مصیبت تھی، ایک بڑی بے انصافی

اور سخت قومی اہانت۔ بدوؤں کو اس پر بڑا ناز تھا کہ ہم کسی کے دبیل نہیں ہیں۔ ہم کوئی بین الاقوامی تجارت کرنے والے جہاز راں تھوڑی ہیں، جنھیں ٹیکس دینے کی ذلت اٹھانی پڑتی ہے۔ چنانچہ ایک بدوی شاعر یزید بن الخذّاق للکار کر کہتا ہے :۔

الا ابن المعلّیٰ خلتنا وحسبتنا صَراریَّ نُعطِی الماکِسِین مُکوسا [77]

(اے ابن المعلیٰ! تو نے ہمیں کیا سمجھا ہے؟ تو نے ہمیں بھی کوئی جہاز راں (بحری تجارت کرنے والا) سمجھ رکھا ہے کہ ہم ٹیکس جمع کرنے والوں کو ٹیکس دیتے پھریں گے؟)

مالِ تجارت پر ٹیکس سے نفرت کا اظہار ایک اور جاہلی شاعر جابر بن حنّی کے مندرجہ ذیل اشعار میں ہے۔ (ان میں سے پہلا شعر اس سے قبل حق کی تشریح کے سلسلہ میں پیش کیا جاچکا ہے۔)

وَ یَوْ ماً لَدی الحشّار من یلوحقه یُهزّ ہز و یُنزَع ثوبه و یُلطَم

وفی کل اسواقِ العراقِ إتاوة وفی کلّ ما باعَ امرؤٌ مَکسُ درھم [78]

(اور وہ دن جب کہ ٹیکس دینے میں ذرا سی دیر کرنے والے کو ٹیکس جمع کرنے والوں کے آگے جھنجھوڑ کر رکھ دیا جاتا ہے، اس کے کپڑے اتار لئے جاتے ہیں اور اسے تمانچے مارے جاتے ہیں اور عراق کی منڈیوں میں تو ہر بازار کا اپنا ٹیکس ہے اور جو چیز بھی خریدو اس کی قیمت میں ٹیکس کے درہم بھی شامل ہوتے ہیں۔)

آنحضرت صلعم نے اپنے زمانے کے عربوں کی اس ذہنیت کو بخوبی پہچانتے ہوئے مال تجارت پر لگائے جانے والے ٹیکس یعنی عُشر کو ختم کرنے کا اعلان فرما دیا۔ مسند امام احمد بن حنبل کی ایک حدیث ہے:۔

عن سعید بن زید قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم یقول یا معشر العرب احمدوا اللہ الذی رفع عنکم العشور [79]

(حضرت سعید بن زیدؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلعم کو یہ فرماتے سنا کہ اے قوم عرب! اللہ کا شکر ادا کرو کہ اس نے تم پر سے عُشر کے ٹیکس اٹھا دیئے۔)

غیر ملکی حکمرانوں کی دیکھا دیکھی خود سواحلِ عرب کے سردار اپنے اپنے حیطۂ اقتدار میں تاجروں سے عُشر وصول کیا کرتے تھے۔ ان میں سے عمان کی بے حد مشغول بندرگاہ و بازار کے حاکم جلندی نے اس طور پر بڑی دولت اور طاقت اکٹھی کرلی تھی۔ آنحضرت صلعم نے ان عرب حاکموں کو اس اقتصادی جبر سے باز رہنے کی سختی کے

[77] المفضلیات ص ۶۰۔ [78] ایضاً ص ۴۲۶۔ [79] ج ۱ ص ۱۹۰

ساتھ تاکید کی۔ چنانچہ متعدد احادیث اس مضمون کی مروی ہیں جن میں اموالِ تجارت پر ٹیکس لینے والے (العاشر اور بعض روایات کی رُو سے صاحب مکس) کے لئے جہنم کی وعید ہے۔ امام ابو عبیدؒ نے اپنی کتاب الاموال میں ایک فصل کا عنوان قائم کیا ہے :۔

ذکر العاشر وصاحب المکس وما فیہ من الشدۃ والتغلیظ [۸۰]

(اموالِ تجارت پر ٹیکس لینے والے کا بیان اور یہ کہ اس کے بارے میں کیسی سخت ممانعت اور تہدید ہے)

اس فصل میں وہ مذکورہ بالا مضمون کی متعدد احادیث اور آثار جمع کرنے کے بعد اپنی رائے اس طرح درج کرتے ہیں :۔

وجوہ ھذہ الاحادیث التی ذکرنا فیھا العاشر وکراھۃ المکس والتغلیظ فیہ أنہ قد کان لہ اصل فی الجاھلیہ یفعلہ ملوك العرب والعجم جمیعاً فکانت سنتھم ان یاخذوا من التجار عشر اموالھم اذا مروا بھا علیھم۔ [۸۱]

(مذکورہ بالا حدیثوں میں مالِ تجارت پر ٹیکس لینے والے کا ذکر، ٹیکس کی کراہیت اور اس بارے میں تہدید ہے۔ ان احادیث کی توجیہ یہ ہے کہ اس ٹیکس کی اصل زمانۂ جاہلیت کے وقت سے ہے۔ عرب اور عجم کے تمام حکمرانوں کا دستور یہ تھا کہ جب تاجران کی سرحدوں سے گزرتے تھے تو یہ حکمران ان سے ان کے اموال تجارت کا دسواں حصّہ بطور ٹیکس رکھوا لیتے تھے۔)

خود آنحضرت صلعم نے جن تجارت پیشہ نو مسلم قبائل یا افراد سے عہد و پیمان کئے۔ ان میں خصوصیت کے ساتھ یہ دفعہ رکھی کہ لا یحشرون ولا یعشرون [۸۲] (نہ تو وہ فوجی خدمت کے لئے یا ٹیکس ادا کرنے کے لئے بلائے جائیں گے نہ ان کے اموالِ تجارت پر عشر لیا جائے گا) یا ولا عشر ولا حشر [۸۳] یا لا یُعشر ولا یُحشر [۸۴] (نہ اس سے عشر لیا جائے گا نہ اسے فوجی خدمت کے لئے یا ٹیکس ادا کرنے کے لئے بلایا جائے گا)

جیسا کہ ہم آگے چل کر بتائیں گے، عہد فاروقی میں تاجروں سے یہ رعایت واپس لے لی گئی اور

---

[۸۰] کتاب الاموال۔ ص ۵۲۶-۵۳۲۔ [۸۱] ایضاً ص ۵۲۹۔ [۸۲] طبقات ابن سعد ج ۱، ق ۲، ص ۲۲۔ ص ۲۳۔ ص ۳۳۔ کتاب الاموال ص ۵۲۹۔ الوثائق الاسلامیۃ نمبر ۴۸ و نمبر ۹۰ و نمبر ۱۸۱ و نمبر ۱۹۹۔ [۸۳] طبقات ابن سعد ج ۱، ق ۲ ص ۲۲۔ الوثائق الاسلامیہ نمبر ۹۴۔ [۸۴] اسد الغابہ لابن اثیر ج ۴، ص ۱۴۱۔ الوثائق الاسلامیہ نمبر ۲۲

اموالِ تجارت پر غیر مسلم حربی سے عشر (۱/۱۰) غیر مسلم ذمی سے نصف العشر (۱/۲۰ یا بیسواں حصہ) اور مسلم سے ربع العشر (۱/۴۰ یا چالیسواں حصہ) کے حساب سے ٹیکس لگا دیا گیا۔

(۴) نو مسلم قبائل کے صرف "اموالِ ظاہرہ" پر زکوٰۃ لگانے کی مصلحت | نو مسلم عرب قبائل سے صرف کھیتی باڑی اور مویشیوں کی زکوٰۃ لینے میں ہمارے نزدیک مصلحت یہ تھی کہ ان نو مسلموں بالخصوص اعراب میں ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی، جو قرآن کے لفظوں میں" زکوٰۃ کو اپنے لئے جرمانہ سمجھتے تھے " (من یتخذ ما ینفق مغرما)۔ یہ حدیث الایمان زکوٰۃ کے" جرمانہ "سے بچنے کے لئے اپنی دولت کو چھپانا بھی چاہتے، تو اپنی کھیتیوں اور مویشیوں کو نہیں چھپا سکتے تھے۔ (اسی لئے فقہاء انہیں اپنی اصطلاح میں" اموالِ ظاہرہ "کہتے ہیں) مختلف اصنافِ دولت میں سے صرف ان اموالِ ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرنے میں نہ صرف مصدّقوں یعنی زکوٰۃ کے عاملوں کے لئے آسانی تھی بلکہ زکوٰۃ دینے والوں کے لئے بھی یہ رعایت تھی کہ وہ اپنے املاک و دولت کی تفتیش اور تلاشی دینے سے بچ رہتے تھے۔

(۵) خلاصہ مطالب | الغرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان نو مسلم قبائلِ عرب کے لئے زکوٰۃ کی تحصیل کے سلسلہ میں جو چند در چند سہولتیں فراہم کیں اور قرآن حکیم کی مقرر کردہ انتہائی حدِ انفاق یعنی العفو کی جگہ ان کے لئے زکوٰۃ کی جو اقل (کم از کم) شرح متعین فرمائی، اس سے پتہ چلتا ہے کہ قبائلِ عرب کی نفسیات پر آنحضرت صلعم کی کتنی گہری نظر تھی اور اپنے زمانے کے سیاسی مصالح پر آپ کی گرفت کتنی مضبوط تھی۔ فتح مکہ کے بعد قبائلِ عرب کا فوج در فوج اللہ کے دین میں داخل ہونا سیاسی اور معاشرتی لحاظ سے فتح مکہ سے قبل کے مصائب سے کسی طرح کم آزمائش طلب نہ تھا۔ موقع کی نزاکتیں عظیم تدبر کی متقاضی تھیں۔ مہاجرین و انصار سے انفاق فی سبیل اللہ کے جو تقاضے تھے، ان کا اطلاق ان نو مسلم قبائل پر ناممکن تھا۔ مشہور حدیث ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رض اور حضرت معاذ بن جبل رض کو یمن کے نو مسلم قبائل کے پاس بھیجا تو انہیں نصیحت فرمائی کہ

یسّرا ولا تعسّرا بشّرا ولا تنفّرا [۸۵]

(دین کو آسان بناؤ۔ اسے مشکل نہ بناؤ۔ اسے لوگوں کے لئے وجہ بشارت بناؤ۔ موجب نفرت نہ بناؤ)

---

[۸۵] صحیح البخاری۔ ج ۵ ص ۲۰۴ (کتاب المناقب، بعث ابی موسیٰ و معاذ الی الیمن)

آنحضرت صلعم نے ان نو مسلم قبائل عرب کے لئے زکوٰۃ کی تنظیم کے اہم سیاسی اقدام کے سلسلہ میں اسلام کے اس بنیادی اصول پر خود عمل درآمد کر کے ان مبلغینِ اسلام کے لئے اسوۂ حسنہ پیش فرمایا۔ وصلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

عہد نبوی کے ختم ہوتے ہی سیاسی اور معاشی حالات میں انقلاب عظیم آگیا۔ سیاسی لحاظ سے منع زکوٰۃ کی خوفناک تحریک، ملکی فتوحات کے عظیم سیلاب، مہاجرین و انصار اور قبائل عرب کے انقطاع و اکنافِ عالم میں انتشار اور عجم میں اسلام کی اشاعت اور معاشی لحاظ سے قیصر و کسریٰ کے مفتوحہ خزائن: ایران عراق، شام اور مصر کی مقبوضہ زمین کے خراج، ایران کے زمینداری نظام کی ترویج اور عربوں میں عطایا کی وافر اور غیر مساوی تقسیم نے جو حالات پیدا کر دیئے ان میں مہاجرین و انصار والی قرآنی شرح زکوٰۃ (العفو) کی جگہ نو مسلم قبائل والی عارضی شرح زکوٰۃ اصل بن گئی۔ اس کی تفصیل اور اس کے اسباب و نتائج پر بحث ہمارے اگلے باب کا موضوع ہے۔

○

★ آج کئی ایک مسلمان ملکوں میں علومِ اسلامیہ کی تعلیم کے لئے ان خطوط پر نظام بروئے کار لایا جا رہا ہے، آپ دنیا کی سب سے قدیم ترین دینی درس گاہ جامعہ ازہر کو لیجیئے۔ عہد حاضر میں سب سے پہلے جب اس میں تجدیدی عمل شروع ہوا، تو آٹھویں جماعت تک اس میں وہی نصاب تعلیم رائج کیا گیا، جو حکومت کے سکولوں میں تھا۔ سوائے انگریزی زبان کے نویں اور دسویں میں ازہر کی تعلیم میں اسلامیات پر زیادہ زور دیا جاتا تھا اور سرکاری سکولوں میں دوسرے مضامین پر۔ دسویں کے بعد جامعہ ازہر میں متعدد کالج کھولے گئے۔ ادبیات کے لئے الگ کالج، فلسفہ و منطق و کلام کے لئے الگ، اور تفسیر، حدیث اور فقہ کے لئے الگ، اس کے بعد تخصص یا ڈاکٹریٹ کی جاتی تھی۔ ابھی حال ہی میں جامعۂ ازہر میں طب، زراعت اور اس طرح کے مضامین بھی پڑھائے جانے لگے ہیں، اور عربی کے علاوہ دوسری زبانوں کی تعلیم کا بھی انتظام کیا گیا ہے۔ اس سے مقصد یہ ہے کہ ایک تو جب کوئی عالم ازہر سے فارغ التحصیل ہو تو اس کے سامنے کسب معاش کے لئے صرف امامت، خطابت اور تدریس دینیات ہی نہ ہو، بلکہ وہ کوئی نہ کوئی ہنر جانتا ہو، تاکہ وہ عالمِ دین کے ساتھ ساتھ اس فن کو پیشے کے طور پر اختیار کر سکے۔

افکار و آراء

تفرقۂ اُمت: "الرحیم" ایک سنجیدہ دینی ماہ نامہ حیدرآباد سندھ (پاکستان) سے نکلتا ہے۔ اور خصوصی تبلیغ شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے فلسفہ اور ان کی تعلیمات کی کرتا رہتا ہے۔ اس کے اگست نمبر میں بڑے سلجھے ہوئے اور حکیمانہ خیالات اُمت کے مختلف فرقوں کے مذہبی اتحاد کے مسئلہ پر ظاہر کئے ہیں۔ ایک پیرا آپ بھی ملاحظہ فرمائیں :-

"......... دوسری چیز کا اثبات ضروری ہے۔ وہ پاکستان میں مسلمانوں کے جو مختلف مذہبی فرقے موجود ہیں۔ ان کا وجود ہے، یہ فرقے یہاں ہیں اور اگر بحث و مناظرہ سے ان کا ختم ہونا ممکن ہوتا تو اب تک وہ ختم ہو چکے ہوتے، اِن فرقوں کا وجود ہمیں تسلیم کرنا ہوگا۔ اور پاکستان کی ملت میں انہیں وہ حیثیت دینا ہوگی جس کے وہ اپنی تعداد اور دوسرے اثر و رسوخ کی بنا پر مستحق ہیں۔ اِس کے یہ معنی نہیں کہ باہم فکر و بحث کا دروازہ ہی بند کر دیا جائے اور دینی معاملات میں سرے سے اختلاف آرائی نہ ہو......... یہ زمانہ تو خاص طور سے پُرامن بقائے باہمی کا ہے۔ اور حالات ریاست ہائے متحدہ امریکا اور سوویت یونین ایسے ملکوں کو جن کے نظام بنیادی طور سے ایک دوسرے کی ضد ہیں، مِل جُل کر رہنے پر مجبور کر رہے ہیں۔ تو مسلمانوں کے مختلف فرقے جن کے بنیادی عقائد ایک ہی ہیں۔ کیوں باہمی منافرت اور کشاکش کے بغیر نہیں رہ سکتے، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ ہر فرقہ دوسرے فرقہ کے وجود کو تسلیم کرے، اسے حقیقت واقعی مانے، اور یہ نہ ہو جیسا کہ عام طور سے آج کل دیکھنے میں آتا ہے کہ بعض فرقے دوسروں کو حرفِ غلط سمجھتے ہیں جن کا مٹانا اُن کے نزدیک اہم ترین دینی فریضہ ہے"

بات یہ ظاہر اور بالکل سامنے کی ہے۔ لیکن اتنی بات کے منوانے میں بھی لوہے لگ جائیں گے۔ مناظرا

کا تجربہ سیکڑوں برس سے ہو رہا ہے، کوئی فریق ہار ماننا جانتا ہی نہیں۔ اور زبان کبھی زبان سے بند ہوئی ہے؟ اس تکلیف دہ حقیقت کو ناگزیر سمجھ کر آگے بڑھنا ہے۔ تبلیغ و تفہیم، بحث و ردّ و قدح کا کام بے شک جاری رہے، اسے ہرگز نہ روکیئے۔ لیکن خدا کے لئے حدود اس کے مقرر کر لیجئے۔ اور اس سے آگے نہ بڑھیئے۔ یہ نہ ہو کہ کوئی سا بھی اختلافی و نزاعی مسئلہ وحدتِ کلمہ و اشتراکِ قبلہ پر غالب آجائے اس کی ایک جھلک ۱۹۱۹ء و ۱۹۲۰ء میں تحریکِ خلافت کے زمانے میں نظر آگئی تھی۔ اور ہندوستان میں سارے کلمہ گو فرقے اپنے اختلافات کو دبا کر اُمتِ واحد کی طرح صف بستہ میدان میں آگئے تھے (یہاں تک کہ وہ فرقے بھی جن کے ہاں خلافت کا کوئی مسئلہ ہی سرے سے نہیں ہے) پھر اس سے جو برکت ظاہر ہوئی تھی۔ وہ بہتوں کو تو اب بھی یاد ہوگی۔ اور بعد کی آنے والی نسلیں اسے کتابوں اور رسالوں، اخباروں کی پرانی فائلوں میں دیکھ سکتی ہیں۔ اور اُمت کی بدقسمتی یہ ہے کہ وہ دَور دو تین سال سے زائد قائم نہ رہ سکا۔

(صدق جدید لکھنؤ۔ ۱۲/اکتوبر ۶۶ء)

جوابی محاذ:

ماہ نامہ فکر و نظر (راولپنڈی) میں .... کے سنجیدہ قلم سے:۔

"سعودی مملکت کی وزارتِ اطلاعات انگریزی زبان میں اپنا ایک ہفت روزہ پرچہ نکالتی ہے۔ اس کی ۱۴/جون کی اشاعت میں ملک میں پہلے پنج سالہ اقتصادی ترقیاتی منصوبے کے تشکیل پذیر ہونے کی خبر ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ منصوبہ بندی کی مرکزی کمیٹی کے صدر نے کل اقتصادی رپورٹ کی تکمیل اور مختلف وزارتوں اور سرکاری ایجنسیوں سے پنجسالہ اقتصادی ترقیاتی پروگرام کے بارے میں اپنی بحث و تحیص ختم کر لینے کا اعلان کیا ہے۔ اب یہ رپورٹ اور پروگرام جملہ وزارتوں اور ذمہ دار حلقوں کو اظہار رائے کے لئے بھیجے جائیں گے۔ اور اس کے بعد انھیں اعلیٰ حضرت شاہ فیصل کے سامنے پیش کیا جائے گا۔"

تو ہوئی خبر اور اب اس پر تبصرہ:۔

یہ سعودی عرب کا پہلا پنج سالہ اقتصادی ترقیاتی منصوبہ ہے۔ اس کے بعد لازماً دوسرا منصوبہ آئے گا۔ اور پھر تیسرا اور چوتھا۔ اور جب اقتصادیات میں منصوبہ بندی آجائے۔ اور پانچ یا دس یا پندرہ سال بعد ملک میں جو تعمیری اقتصادی ترقی کی جانے والی ہو اس کا پہلے سے حساب کر لیا جائے۔ تو زندگی کے دوسرے شعبے ذہنی، اخلاقی

اور مذہبی اس منصوبہ بندی سے باہر کیسے رہ سکتے ہیں۔ اس طرح کی ہمہ گیر منصوبہ بندی کے جو نتائج نکلتے ہیں، وہ سب کو معلوم ہیں "

اہم ترین فقرہ کو نقل میں قصداً زیر خط کر دیا گیا۔ یہ وہی نجدی حضرات ہیں۔ جو ابھی کل تک اپنے افراطِ جوشِ دینی کے لیے بدنام تھے اور شریعت کے کسی ادنا سے ادنا جزو کی بھی بے حرمتی دیکھ کر تڑپ اُٹھتے تھے! اور بے ضرر سی بھی نئی بات کو بے دھڑک بدعت کہہ اُٹھتے تھے!

زمانے کی ہوا کو کون روک سکا ہے۔ ضرورت غصہ کرنے اور جوش دکھانے کی نہیں۔ سنجیدگی سے غور کرنے کی ہے کہ حکومت حجاز کے اس نو پیدا ترفہ و ترفع (مالی و معاشی خوش حالی اور جاہ و مرتبہ کی بلندی) کا رُخ کس طرح اسلامی رنگ کے تعمیری پہلوؤں کی طرف موڑ دیا جائے — یہ کام دین کے ایسے فاضلوں کے انجام دینے کا ہے جو اخلاص و ثباتِ ایمان کے ساتھ ایک طرف تو تفقہ فی الدین کی دولت سے سرفراز ہوں (محض جزئیاتِ فقہ کے حافظ نہ ہوں) فطرتِ بشری کی کمزوریوں اور نفسیاتِ بشری کی نزاکتوں کا علم رکھتے ہوں (محض جوشیلے نعروں کے خوگر نہ ہوں) اور دوسری طرف جدید معیشت و معاشرت کی فکری و جذباتی بنیادوں پر بھی نظر رکھتے ہوں۔ جب جاکر اور بڑے صبر و تحمل و عالی ظرفی سے کام لینے کے بعد ایک جوابی محاذ تیار کر سکتے ہیں۔ (صدق جدید لکھنؤ۔ ۱۴ اکتوبر ۷۰ء)

علمائے کرام اور حکومت:

ہمارے ایک دینی رسالے نے "علماء اور حکومت" کے عنوان کے تحت لکھا ہے :-

"........... بجائے خود اختلافات" کوئی اَن ہونی بات نہیں اور نہ ہی تنقید و اعتراض کوئی ناقابلِ تصور شے ہے اصل مسئلہ یہ ہے کہ نہ تو ان علماء اور عمائدینِ حکومت کے مابین رابطہ ہے کہ وہ ایک دوسرے کی بات براہِ راست سنیں اور دُور دُور رہنے کے باعث جو بدگمانیاں اور غلط فہمیاں پیدا ہو جایا کرتی ہیں۔ ان کے دور کرنے کی کوئی سبیل پیدا ہو۔ اور نہ ہی ان دونوں کے مابین کوئی ایسا وسیلہ ہے جو افہام و تفہیم کی فضا پیدا کرے۔

رسالے کے محترم مدیر نے "حکومت کی بہی خواہی اور ملک و ملت کی بہبود سے دلی محبت رکھنے کی بنا پر" اربابِ اختیار کی توجہ اس امر کی طرف مبذول کرائی ہے "کہ حکومت اور علماء کے مابین موجودہ صورتحال قابلِ رشک نہیں ہے، بلاشبہ ایک خاص طبقہ علمائے حکمرانوں کے تعلقات بہتر ہیں لیکن متعدد دوسرے

طبقات اہلِ علم کے ایسے ہیں جن سے نہ حکومت خوش ہے اور نہ وہ حکومت سے راضی ہیں "

مدیر محترم نے اس پر افسوس کرتے ہوئے بجا طور پر لکھا ہے "کہ نتیجہ اس صورتِ حال کا یہ ہے کہ نہ حکومت علمار دین کی صلاحیتوں، ان کے اثر و رسوخ سے ملک و ملت کو سلک اتحاد میں پرونے کا کام لے رہی ہے، اور نہ ہی علمار حکومت کے وسائل اور حکمرانوں کے اثر و رسوخ کو اسلام کے فروغ اور مسلمانوں کی اصلاح و تربیت کے لئے استعمال کر سکتے ہیں "

اور آخر میں صاحب موصوف ارشاد فرماتے ہیں :-

" اس مایوس کن فضا میں کیا ہو؟ کوئی بات ہماری سمجھ میں نہیں آ سکی، اگر اصحاب نظر میں سے کوئی صاحب روشنی کی کوئی کرن مہیا کر سکیں، تو ہم ان کے ممنون ہوں گے "

حکومت اور علمائ کے متعدد طبقوں کے درمیان اس وقت باہمی تعلقات کی کیا نوعیت ہے، اس کے بارے میں ہم زیادہ نہیں جانتے۔ لیکن اگر وہ بقول مدیر موصوف حکومت سے راضی نہیں تو یہ بڑی افسوسناک بات ہے "الرحیم" کی پہلے دن سے یہ کوشش ہے کہ ایک مسلمان معاشرہ اور ایک مسلمان سلطنت میں علمار کرام کا جو مقام ہے وہ پاکستان میں قائم رہے اور ان میں اور حکومت میں کسی طرح کی منافرت پیدا نہ ہو۔ اس وقت صورت یہ ہے کہ مسلمان ملک صدیوں کے جمود کے بعد بیدار ہو رہے ہیں، اور جیسے جیسے وہ غیر ملکی غلامی سے آزاد ہوتے ہیں اور عنانِ اقتدار ان کے ہاتھ میں آتی ہے تو وہ اپنے آپ کو دوسرے غیر مسلم ملکوں سے زندگی کے ہر شعبے میں بہت پیچھے پاتے ہیں۔ ان میں وہ وحدت اور جذباتی ہم آہنگی نہیں، جو اس زمانے میں ایک ملک کو داخلی لحاظ سے مربوط اور خارجی جارحیت سے محفوظ رکھنے کی سب سے مقدم شرط ہے، ان میں تعلیم بہت کم ہے۔ وہ سائنس اور ٹیکنالوجی میں بہت پیچھے ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ اپنی معیشت میں دوسروں کے محتاج ہیں، اور ان کی اقتصادی اور فنی مدد کے بغیر وہ اپنی پستی اور بدحالی کو ترقی اور خوش حالی میں نہیں بدل سکتے۔ اس کے ساتھ ہی مسلمان ملک یہ بھی جانتے ہیں کہ اگر وہ اپنی اس پستی اور بدحالی کو جلد سے جلد دور نہ کر سکے، تو ان کے ہاں نہ اندرونی امن رہے گا اور نہ وہ قوموں کی برادری میں کوئی باعزت جگہ لے سکیں گے۔ مسلمان ملکوں کی حکومتوں کو اس سنگین صورتِ حال کا احساس ہے اور ہر حکومت اپنے اپنے ملک کے حالات کے مطابق اس سے عہدہ برآ ہونے کی کوشش کرتی ہے۔ اس ضمن میں وہ اپنی صوابدید کے مطابق فیصلے کرتیں اور ان پر اپنے عوام سے عمل کرانے میں کوشاں ہیں۔ چونکہ یہ ابھی

دور ہے۔ جس میں زندگی کی دوڑ میں آگے بڑھنے میں بڑے قدم اٹھائیں اور جلد جلد قدم اٹھائیں، علامہ اقبال کے الفاظ میں کاروانِ ہستی اتنا تیز گام ہے کہ جو اس کے ساتھ قدم ملا کر نہ چل سکے، وہ اس کی لپیٹ میں آکر کچلا جاتا اور گرد راہ ہو جاتا ہے۔

بدقسمتی سے ہمارے بعض علما ان حقائق گردوپیش کو صحیح طرح محسوس نہیں کرتے، اور موجودہ زمانے کی نوعیت اور اس کی تیز رفتاری سے پیدا ہونے والے نتائج سے کما حقہٗ واقف ہونے کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ اب یہ علما، زیادہ سے زیادہ اپنے مخصوص حلقوں میں رہتے ہیں جو بیشتر ان کے نیاز مندوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ لیکن مسلمان ملکوں کی حکومتوں کو اپنے عوام کی ضرورتیں پوری کرنا ہیں۔ ان کو داخلی اور خارجی خطرات سے محفوظ رکھنا ہے اور پھر بین الاقوامی حالات وظروف میں اپنے اپنے ملکوں کے لئے سازگار فضا پیدا کرنا ہے۔ ہمارے اکثر علما' مسلمان حکومتوں کی ان ذمہ داریوں کو نہیں جانتے۔ اور ان میں سے ہر گروہ یہ چاہتا ہے کہ مثال کے طور پر صدر ایوب اس کی بات سنے اور وہی کرے، جو یہ گروہ کہتا ہے کیونکہ بقول اس گروہ کے صحیح اسلام یہی ہے۔ ہمارے نزدیک حکومت اور علما کے اکثر گروہوں میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کا بنیادی سبب یہ ہے۔

زیادہ دن نہیں ہوئے ایک بہت بڑے عالی مرتبت عالم دین نے اپنے دینی رسالے میں لکھا تھا کہ صدر ایوب نے آئین ودستور کی یہ کیا بحث چھیڑ رکھی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اُسے صدارتی انتخاب میں کامیاب کیا ہے۔ اُسے چاہئیے کہ عدالتوں میں دوسرے ججوں کے ساتھ ساتھ ایک حنفی عالم مقرر کردے، اسلامی قانون کی نئی ترتیب وتشکیل کی ضرورت ہی کیا ہے۔ قانون پہلے سے موجود ہے بس ہر عدالت میں ایک حنفی عالم جج ہونا چاہئیے اس طرح ملک میں اسلامی آئین بروئے کار آجائے گا۔

——— ایک اور عالم دین نے حال ہی میں لکھا ہے کہ مسلمانوں کی آتنی عظیم الشان حکومت مالِ غنیمت اور فئی سے چلتی رہی ہیں۔ اب یہ ٹیکسوں وغیرہ کی رٹ کیا لگا رکھی ہے۔

——— ایک اور صاحب مرقوم فرماتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے گزشتہ ستمبر میں پاکستان کو فتح دی ہے، اس لئے حکومتِ پاکستان کا ریڈیو سے ۲۵ دسمبر کو ایک عیسائی کو تقریر کرنے کی اجازت دینا صحیح نہیں۔ اس طرح کے روزمرہ کے ہزاروں مسائل ہیں جن کے بارے میں علما، صبح وشام حکومت کو مشورے دیتے ہیں، اور ظاہر ہے حکومت ان پر عمل کرنے سے معذور ہوتی ہے۔ اس پر حکومت کے خلاف زبان وقلم کی باڑھیں کھل جاتی ہیں۔

انتقاد

عقلیاتِ ابن تیمیہ رح: منطق، علم الکلام اور فلسفہ سے متعلق علامہ کے تنقیدی مباحث کی توضیح و تنقیح۔

مصنف جناب مولانا محمد حنیف ندوی نے زیرِ نظر کتاب میں خود اُن کے الفاظ میں "(امام ابنِ تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ) کے صرف ان تصورات سے تعرض کیا ہے، جن کا تعلق منطق، علم الکلام اور فلسفہ کی طرفہ طرازیوں سے ہے۔ علامہ نے اس ضمن میں نقد و احتساب کے جو دبستاں سجائے ہیں، اور فکر و تعمق کے جن جواہر ریزوں کو صفحاتِ قرطاس پر بکھیرا ہے، ہم نے ان سب کو ایک خاص ترتیب کے ساتھ جمع کر دیا ہے"۔ اور صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ امام صاحب کی ان موضوعات کے بارے میں جو آرا ہیں، اُنہیں پیش کر دیا بلکہ بقول مصنف اُن کے پیشِ نظر یہ اصول بھی رہا "اگر یہ محسوس ہوا کہ علامہ کے قائم کردہ دلائل و تصورات میں باایں عظمت و جلالت کہیں منطقی جھول یا خلل رہ گیا ہے، تو اس کی نشاندہی کر دی جائے اور بغیر کسی رو رعایت اور جنبہ داری کے بتا دیا جائے کہ ان کے موقف میں کیا پیچ یا بل رونما ہے"۔

عربی زبان میں یونانی علوم فلسفہ و منطق کے منتقل کئے جانے کے بعد مسلمان علماء و حکماء سب ارسطو کی منطق کے بڑے گردیدہ ہو گئے تھے۔ چنانچہ مسلمانوں کا ہر علم اُس سے متاثر ہوا اور اُس کے اندازِ استدلال کو ہر شعبۂ علم میں معیار مانا گیا۔ امام ابن تیمیہ نے اس ارسطا طالیسی منطق کی تردید کا بیڑا اُٹھایا، اور ہر جہت سے، اُس پر تنقید کی۔ اُن کے نزدیک یہ صغری، کبری، حدِ اوسط، برہان، تصور اور تصدیق کی بحثیں سرے سے بیکار ہیں۔ "اگر کوئی شخص عقل و خرد کی سلامتی سے بہرہ مند ہے، تو اس کو استدلال و استنباط کے ذہنی پیمانوں کی سرے

سے ضرورت ہی نہیں .... اور اگر خدانخواستہ اُسے غور و تعمق کی نعمتوں سے موزوں حصہ ہی نہیں ملا ہے، تو منطق کسی طرح بھی اس کے کام آنے والی نہیں ۔"

فاضل مصنف نے اس باب میں شروع میں منطق کی نشوونما اور ارتقاء پر بحث کی ہے۔ اور بتایا ہے کہ امام ابن تیمیہ نے ارسطاطالیسی منطق کی جو اس زور شور سے مخالفت کی، تو اس کا تاریخی پس منظر کیا تھا۔ پھر بڑی تفصیل سے اس بارے میں امام صاحب کے تنقیدی مباحث کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ امام صاحب کا منطق پر یہ اعتراض ہے کہ اس سے انسانی ذہن مخصوص اصطلاحات کا عادی ہو جاتا ہے اور اس سے تازگی افکار جاتی رہتی ہے۔ اُن کے نزدیک منطق کے قضیے گورکھ دھندے ہیں جنہیں صحت استدلال کی بنیاد بنانا صحیح نہیں۔

دین میں عقل و نقل کا کیا مقام ہے؟ امام ابن تیمیہ نے اس پر بھی بحث فرمائی ہے۔ مولانا حنیف نے اس بارے میں امام صاحب کی آراء پیش کرنے سے پہلے ان سب فرقوں کا مختصراً ذکر کیا ہے، جنہوں نے دینی اُمور میں عقلی کاوشیں کی ہیں۔ امام صاحب دین میں عقلی استدلال سے کام لینے کے مخالف نہیں، لیکن اُن کا کہنا یہ ہے کہ وہ ایمان جو عقلیات سے حاصل ہو، اس میں جزم و یقین نہیں ہوتا۔ کیوں کہ عقلیات کا تشکیک سے مبرا ہونا مشکل ہے۔ اس باب میں فاضل مصنف نے متکلمین کے موقف کا بڑا اچھا تجزیہ کیا ہے۔ وہ بتاتے ہیں کہ درحقیقت اُن کے پیشِ نظر اسلام کو مخالفین کے حملوں سے بچانا تھا۔ اور اس سلسلے میں اُنہوں نے قابلِ قدر خدمات بھی انجام دیں لیکن بدقسمتی سے ان کی عقل آرائیوں سے منقولات سے استناد کے رجحان میں ضعف پیدا ہوا۔ اور عقیدہ و عمل کی فعالیت سرد پڑ گئی۔ اب "شریعت کا مرکز نقل سمعیات ہیں اور علامہ کی رائے میں متکلمین نے عقیدہ و التفات کو اسی مرکز سے دور ہٹانے کی شعوری یا لاشعوری کوشش کی۔" متکلمین نے عقل کو نقل پر ترجیح دی اور عقل بھی استدلالی اور نظری عقل۔ اس سے ذہنی انتشار بڑھا۔ اور ایمان جو عمل کا محرک ہوتا ہے۔ وہ کمزور پڑ گیا۔

فاضل مصنف نے صفات باری تعالیٰ پر مفصل بحث کی ہے، اور اس بارے میں امام صاحب کے بعض افکار سے اختلاف بھی کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں "جہاں بنیادی اور اساسی صفات سے متعلق علامہ کا موقف صحیح اور مفید ہے، وہاں ضمنی صفات کے بارے میں اُن کا موقف نسبتاً کمزور اور غیر منطقی ہے۔" قرآن مجید میں اللہ کے لئے "ید" اور "یمین" کے الفاظ جو استعمال ہوئے ہیں، ان کی امام صاحب نے جس طرح "تاویل" کی ہے۔ مولانا

حنیف صاحب کے نزدیک اس میں تجسیم کا رجحان غالب ہے۔

علاوہ ازیں رویت باری، مسئلہ خلق قرآن، مسئلہ جبر و قدر، وحدت الوجود، اور مسئلہ نبوت و ولایت وغیرہ پر امام صاحب نے جو بحثیں فرمائیں، اور اشاعرہ، معتزلہ اور متصوفین کے خیالات کا رد کیا، اُن کا خلاصہ دیا ہے۔ اور اُن پر محاکمہ کیا ہے۔

امام صاحب نے ابنِ عربی کے خلاف کافی لکھا۔ فاضل مصنف کے نزدیک "علاّمہ کے اصل حریف ابنِ عربی اور اُن کے افکار ہیں۔" ان افکار میں ایک اہم فکر تو وحدت الوجود اور دوسرا ولایت کو نبوت پر متقدم قرار دینا ہے۔ مولانا حنیف نے مسئلہ ولایت پر بڑی عالمانہ اور عارفانہ بحث کی ہے۔ اس ضمن میں وہ لکھتے ہیں:۔

"سوال یہ ہے کہ صوفیاء کی آخر ذہنی و فکری مجبوریاں کیا ہیں اور انہوں نے کن اسباب و وجوہ کی بنا پر ولایت کے اس تصور کی حمایت کی ہے۔ ابنِ عربی کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے سامنے دو متعین حل طلب سوال تھے۔

(۱) اگر ختمِ نبوت کا عقیدہ صحیح ہے اور یقیناً صحیح ہے تو پھر فیضانِ ربوبیت کی ہمہ گیریوں کی شکل کیا ہوگی اور ذوقِ عبودیت یا قرب و اتصال کے ان عاشقانہ داعیوں کو کس منطق سے رد کیا جائے گا، جن کا مدار و محور محبتِ الٰہی ہے۔ واضح تر لفظوں میں کیا ختمِ نبوت کے اس عقیدے سے ان لوگوں کی ہمت تشنگی تو نہیں ہوتی جو دیانت داری سے سمجھتے ہیں کہ اس کے فیوض و تجلیاتِ گوناگوں کا سلسلہ کبھی ختم ہونے والا نہیں ...."

اس مشکل کا حل ابنِ عربی کے نزدیک یہ ہے کہ ولایت کا سلسلہ جاری مان لیا جائے یعنی "اللہ تعالیٰ کی نگاہِ کرم اب بھی اپنے بندوں کو کشف کے ذریعہ علوم و معارف سے بہرہ مند کرتی رہتی ہے .... ختمِ نبوت کے معنی اس کے نزدیک صرف یہ ہیں کہ اب اور کوئی مشرع آنے والا نہیں ...... مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں کہ اجتہاد کی طرفہ طرازیاں باقی نہیں رہیں، ولایت کو انہی معنوں میں ابنِ عربی ازراہِ تجوز نبوت عام سے تعبیر کرتا ہے کہ اس کے فرائض میں خفتہ تلقین کے پیمانوں کو دریافت کرنا یا بذریعہ کشف پالینا بھی ہے کہ جن کی مدد سے معاشرہ کی پیچیدگیوں کو حل کیا جائے۔"

امام ابنِ تیمیہ کے افکار و آراء کا احصار کرنا خواہ وہ چند مخصوص موضوعات ہی کے متعلق کیوں نہ ہو، بڑا مشکل ہے، کیوں کہ امام صاحب جس مسئلے پر بھی لکھتے ہیں، اُس میں بہت طوالت سے کام لیتے ہیں اور بڑی تکرار لاحق ہوتی ہے۔ اُن کے جملہ مباحث کو سمیٹنا، ان کا مفید مطلب خلاصہ ترتیب دینا، پھر ان مباحث پر محاکمہ

کرنا، اور ان کا تاریخی پس منظر فراہم کرنا، بڑی محنت، عرق ریزی اور مسلسل انہماک چاہتا ہے۔ ہم فاضل مصنف کو اس پر داد دیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اس کتاب کی تیاری میں جہاں اُن کی علمیت، ناقدانہ بصیرت، تعمق فکر اور وسعتِ ذہنی کا اظہار ہوتا ہے، وہاں اُس پر جو محنت کی گئی ہے وہ بھی کچھ کم متاثر نہیں کرتی۔ بے شک کتاب کا موضوع بڑا دقیق ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ فاضل مصنف نے اُس پر اس طرح عبور پا کر قلم اُٹھایا کہ جب وہ لکھنے بیٹھے تو جملہ مطالب اُن کے روبرو موجود و حاضر تھے۔

آخر میں ہم کتاب کی زبان کے بارے میں کچھ عرض کریں گے۔ یہ ایک علمی کتاب ہے، بلکہ زیادہ صحیح الفاظ میں اس کتاب کا موضوع فلسفہ و حکمت ہے لیکن فاضل مصنف نے اس میں جو زبان استعمال کی ہے، اُس میں ضرورت سے زیادہ انشاء پردازی ہے جو شاید ادبی کتاب میں تو قابلِ تعریف ہو، لیکن ایک علمی کتاب اس طرح کا تکلف برداشت نہیں کر سکتی۔

کتاب مجلد ہے۔ ضخامت ۳۵۹ صفحات۔ قیمت: اخباری کاغذ ۶ روپے، سفید کاغذ ۹ روپے،

ناشر۔ ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور۔

(م - س)

طابع۔ ظہیر الدین   مطبع۔ استقلال پریس لاہور
ناشر۔ ڈاکٹر فضل الرحمان۔ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی۔ راولپنڈی۔

THE QURANIC CONCEPT OF HISTORY

قرآن کا نظریہ تاریخ

از مظہرالدین صدیقی

اس کتاب میں مظہرالدین صدیقی صاحب ریڈر ادارہ تحقیقات اسلامی نے قرآن کے فلسفہ تاریخ سے بحث کرکے یہ بتایا ہے کہ قرآن کن اجتماعی عوامل و محرکات کو قوموں کی تعمیر و ترقی کے لئے ضروری قرار دیتا ہے اور کس قسم کے خیالات و نظریات اور اجتماعی کردار کو قوموں کے زوال و ہلاکت کا باعث سمجھتا ہے ۔ اس سلسلہ میں مصنف نے اولاً قرآنی نظریہ تاریخ کے عمومی اصول بیان کئے ہیں پھر دوسرے باب میں یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ تورات اور انجیل نے اس مسئلہ سے کہاں تک تعرض کیا ہے ۔ تیسرے باب میں مصنف نے بعض قدیم اقوام کا ذکر کیا ہے مثلاً عاد و ثمود وغیرہ اور بتایا ہے کہ کن عادات و خصائل اور غلط اقدار حیات کے باعث ان کی ہلاکت واقع ہوئی۔ اس کے بعد صدیقی صاحب نے یہودیوں اور عیسائیوں کے عقائد و اعمال کے بارے میں قرآن کی تصریحات پر روشنی ڈالی ہے ۔ اور آخر میں بعض جدید فلسفہ ہائے تاریخ کے ساتھ قرآنی نظریہ تاریخ کا تقابلی مطالعہ کیا ہے۔ جن لوگوں کو قوموں کے عروج و زوال کے فلسفہ اور اجتماعی اخلاق کے مسئلہ سے دلچسپی ہے وہ اس کتاب سے ضرور استفادہ فرمائیں۔

(بزبان انگریزی)

قیمت آٹھ روپے

ناظم شعبۂ اشاعت ، ادارۂ تحقیقات اسلامی
لال کرتی - راولپنڈی

Regd. No L 7705 *Decembar, 1966*

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Rawalpindi*

Islamic Research Institute

ISLAMIC METHODOLOGY IN HISTORY

اسلامی منہاج کی تاریخ

ڈاکٹر فضل الرحمن
ایم - اے - ڈی فل (آکسفورڈ)

قرآن ، سنت ، اجتہاد اور اجماع صرف فقہ کے اصول اربعہ نہیں ، بلکہ تمام فکر اسلامی کی اساس بھی یہی چار اصول ہیں - تاریخ اسلام بالخصوص اس کے قرون اولی میں ان اصولوں کا کیسے اطلاق کیا گیا - اور مختلف حالات اور زمانوں میں ان کے تحت افکار اسلامی کیسے ارتقا پذیر ہوتے رہے - یہ ہے اس کتاب کا موضوع -

قرن اول میں سنت ، اجتہاد اور اجماع سے کیا مراد لیا جاتا تھا ؟ نیز سنت کیا ہے اور حدیث کیا ؟ کتاب میں اس بنیادی مسئلے پر عالمانہ اور محققانہ نقطہ نظر سے بحث کی گئی ہے - فکر اسلامی کے ابتدائی تشکیلی دور کے بعد کے تعبیرات پر بھی محاکمہ کیا گیا ہے - اس سلسلے میں اجماع پر بڑی تفصیل سے بحث ہے -

یہ کتاب اسلامی افکار کے مطالعہ کا ایک نیا باب ہوا کرتی ہے - اس میں فکر اسلامی کے ارتقا کو ایک ایسے نقطۂ نظر سے دیکھا گیا ہے جو تاریخی شعور کا حامل اور تعمیری امکانات کی راہ سجھانے والا ہے - (بزبان انگریزی)

قیمت : آٹھ روپے

ناظم شعبۂ اشاعت ، ادارہ تحقیقات اسلامی
لال کرتی - راولپنڈی